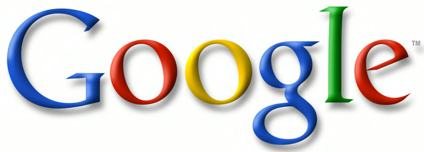
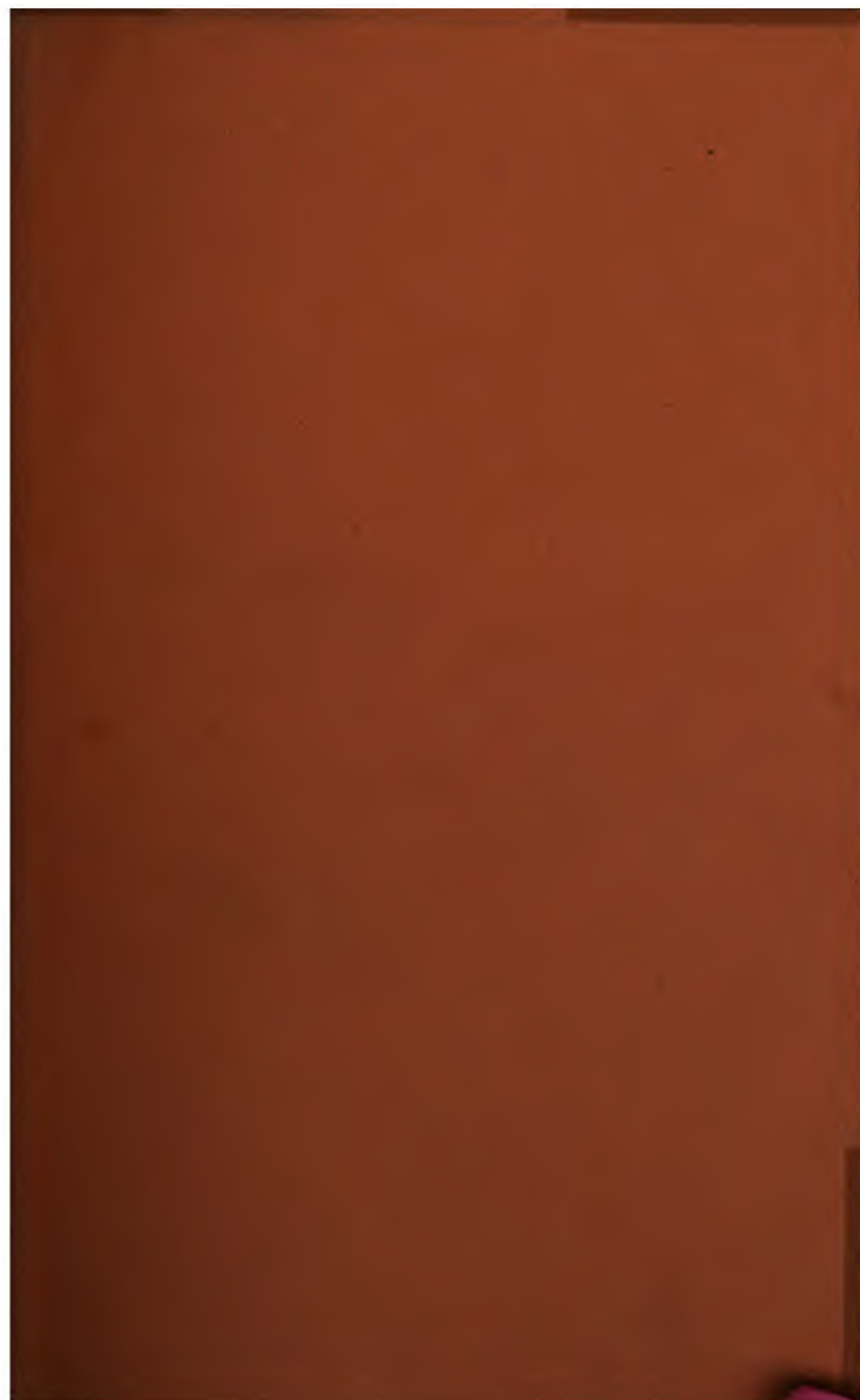





DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.



GRUNDRISS

DER

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

VON

Dr. JOHANN EDUARD ERDMANN,

ORDENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZU HALLE.

ERSTER BAND.

PHILOSOPHIE DES ALTERTHUMS UND DES MITTELALTERS.

BERLIN 1866.

VERLAG VON WILHELM HERTZ.

(BESSERSCHE BUCHHANDLUNG.)




LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
20 DEC. 1928
OF OXFORD

Vorwort zum ersten Bande.

Die Entstehungsgeschichte dieses Grundrisses kann vielleicht dazu beitragen, dass nicht ausser den vielen verdienten auch noch unverdiente Ausstellungen an demselben gemacht werden.

Da *Schleiermacher's* Ausspruch: „ein Professor, der seinen Zuhörern Sätze in die Feder dictirt, nehme eigentlich für sich das Privilegium in Anspruch, die Erfindung der Buchdruckerkunst zu ignoriren," mir zwar von Vielen vergessen zu werden, aber von Keinem widerlegt zu seyn scheint, so habe ich, wo es mir wünschenswerth schien, dass meine Zuhörer das von mir Vorgetragene in, nicht nur von ihnen sondern von mir selbst redigirten, kurzen Sätzen nach Hause trügen, Grundrisse zu einigen meiner Vorlesungen drucken lassen. Für die Geschichte der Philosophie hielt ich einen solchen nicht für nöthig. Lange Zeit habe ich auf die sich wiederholende Anfrage, welches Compendium ich empfehle, da der Grundriss von *Tennemann* vergriffen war, der von *Marbach* voraussichtlich nie vollendet werden wird, endlich *Ueberweg's* fleissige Arbeit damals noch nicht zu erwarten stand, nur *Reinhold* anrathen können, so Vieles dessen Buch auch zu wünschen übrig lässt. Als ich aber sah, wie (was den Verfasser selbst gewiss erschreckt hätte) *Schwegler's* kurzer Grundriss, und zuletzt ganz elende Nachbildungen dieser flüchtigen Arbeit, die einzige Quelle wurden, aus der die studirende, besonders die auf's Examen hinsteuernde, Jugend ihre Kenntnisse schöpfte, da versuchte ich, einen Grundriss zu entwerfen, der meinen Zuhörern in conciser Form wiedergäbe, was ich vorgetragen hatte, zugleich aber

bei jeder Partie anzeigte, wo für eine tiefer gehende Beschäftigung Rath und Belehrung zu finden sey. Für die alte Philosophie konnte, da wir die vortrefflichen Werke von *Brandis* und *Zeller* und die verdienstliche Sammlung der wichtigsten Belegstellen von *Preller* und *Ritter* besitzen, und eben so konnte für die Gnostiker und Kirchenväter dieser Gesichtspunkt festgehalten werden, und darum enthalten die ersten fünfzehn Bogen dieses Grundrisses nur in sehr wenigen Partien Ausführlicheres als meine Vorlesungen zu geben pflegen. Hätte ich mein Buch in dieser selben Weise zu Ende führen können, so wäre wohl zu dem Titel „Grundriss" die nähere Bestimmung „für Vorlesungen" hinzugekommen, und es wäre anstatt in zwei, in einem einzigen Bande erschienen. Dass dies aber nicht möglich seyn werde, ward mir sogleich klar, als ich zu der Bearbeitung der Scholastiker kam. So grosse Achtung ich vor den Arbeiten *Tiedemann's* unter den Aelteren, *H. Ritter's* und *Hauréau's* unter den Neueren habe, so viel Dank ich ferner den Specialarbeiten über einzelne Scholastiker schuldig bin, mit so anerkennender Bewunderung endlich ich vor der Riesenarbeit stehe, der sich *Prantl* hinsichtlich der mittelalterlichen Logik unterzogen hat, so fand ich doch bei den Philosophen seit dem neunten Jahrhundert so Vieles, wovon mir die bisherigen Darstellungen ihrer Lehre nichts sagten, ich sah mich ferner so oft genöthigt, von der hergebrachten Anordnung und Zusammenstellung abzugehn, dass, namentlich weil ich mich jeder Polemik in diesem Buche enthalten wollte, zur Begründung meiner Ansicht eine grössere Ausführlichkeit nothwendig ward. Das Aufnehmen von Citaten in den Text war ohnedies geboten, da wir eine Chrestomathie mittelalterlicher Philosopheme, wie sie *Preller* und *Ritter* für das Alterthum gegeben haben, nicht besitzen. Jener beschränkende Zusatz „für Vorlesungen" musste wegfallen, denn nur einen sehr abgekürzten Auszug aus dem, was die letzten vier und zwanzig Bogen dieses Bandes enthalten, kann ich in die wenigen Wochen zusammendrängen, welche in meinen Vorlesungen dem Mittelalter gewidmet sind. Durch diesen verschiedenen Charakter, welchen dadurch das erste und den die beiden anderen Drittheile dieses Bandes bekamen, ist es gekommen, was manchem Leser auffallen möchte,

dass bei mir die Philosophie des Mittelalters mehr als das Doppelte des Raumes einnimmt, welcher dem Alterthum gewidmet ward. Wer mir dies als ein Missverhältniss zum Vorwurf machen, und mich als auf nachahmungswerthe Muster auf so manche neuere Darstellungen der Geschichte der Philosophie hinweisen wollte, der möge erstlich bedenken, dass, wo *Brandis, Zeller* u. A. mich von der Richtigkeit ihrer Behauptungen überzeugt hatten, ich natürlich ihre Begründung nicht mit hereinzunehmen brauchte, dagegen aber jede meiner Behauptungen, die mit hergebrachten Meinungen streitet, begründet werden musste. Zweitens aber möchte ich bemerken, dass mich das Beispiel derer nicht zur Nachahmung reizt, die damit anfangen, zu behaupten, das Mittelalter habe keinen gesunden Gedanken zu Tage gefördert, und dann sich um dasselbe nicht weiter kümmern, es sey denn dass sie sich von *Tennemann* irgend ein Curiosum erzählen lassen, um doch mitsprechen zu können. Es mag eine sehr veraltete Ansicht seyn, aber ich halte es für besser, zuerst die Lehren dieser Männer zu studiren, und dann zu fragen, ob sie, die uns unter Anderem unsere ganze philosophische Terminologie geschenkt haben, der Dogmatik gar nicht einmal zu gedenken, wirklich für gar Nichts zu rechnen sind? Ich weiss sehr gut, dass, was wir selbst herausgebracht, und nicht von einem Anderen uns haben sagen lassen, uns eben deswegen wichtiger zu erscheinen pflegt als Anderen, ja vielleicht als es ist; und so will ich nicht gegen den streiten, welcher mir etwa vorwerfen wollte, dass, weil ich selbst mich so lange mit dem *Raimundus Lullus* habe abquälen müssen, ich nun meinem Leser mit einer so ausführlichen Darstellung von dessen grosser Kunst zur Last falle. Aber für ganz unnütz werde ich diese Ausführlichkeit nur dann erklären, wenn der Tadler mir sagt, er habe (glücklicher als ich) aus den bisherigen Darstellungen der Lull'schen Lehre sehr gut entnehmen können, wie es gekommen sey, dass die Zahl der Lullisten einmal fast der der Thomisten das Gleichgewicht hielt, dass *Giordano Bruno* für diesen Mann sich begeisterte, dass *Leibnitz* ihn so hoch stellte und ihm so Vieles entlehnte u. s. w. Was diese Auseinandersetzung soll, ist dies: dem Tadel der nicht gleichen Ausführlichkeit will sie als Ent-

schuldigung dies entgegen setzen, dass, wo ich nur sagte, was auch anderswo zu finden ist, ich kurz seyn durfte, dort aber, wo ich von dem abweiche, was Andere sagen, ausführlich seyn musste.

Der zweite und letzte Band dieses Grundrisses, der die Geschichte der Philosophie von *Descartes* bis auf unsere Tage befasst und ein vollständiges Namenregister enthält, ist unter der Presse, und der Druck desselben wird, so viel an mir ist, weder eine Unterbrechung noch eine Verzögerung erleiden.

Halle am 13ten October 1865.

Erdmann.

Inhalt
des ersten Bandes.

Seite

Seite

Zweiter Theil.

Philosophie des Mittelalters §. 116—257 . 195

Einleitung.

§. 1.

Gäbe es keine andere Behandlungsweise der Geschichte der Philosophie, als die bloss gelehrte, der alle Systeme gleich wahr weil blosse Meinungen sind, oder die skeptische, die in allen gleiche Irrthümer sieht, oder endlich die eklektische, für die in allen sich Stücke der Wahrheit finden, so hätten Die Recht, welche im Interesse für die Philosophie vor der Beschäftigung mit ihrer Geschichte entweder überhaupt oder doch den Anfänger warnen. Ob es eine bessere gibt und welches die rechte ist, kann nur entschieden werden durch eine Erörterung des Begriffes der Geschichte der Philosophie.

§. 2.

Die Philosophie entsteht, indem bei dem Thatbestande des Daseyns (der Welt) nicht stehen geblieben, sondern zum Erkennen seiner Gründe, endlich seines absoluten Grundes, d. h. seiner Nothwendigkeit oder Vernünftigkeit, fortgegangen wird. Darum aber ist sie nicht ein Werk bloss des einzelnen Denkers; vielmehr sind in ihr die theoretischen und praktischen Ueberzeugungen der Menschheit eben so niedergelegt, wie in den Maximen und Grundsätzen die Lebensweisheit des Einzelnen, in Sprüchwörtern und Gesetzen die der Völker. Wie ein Volk seine Weisheit und seinen Willen durch den Mund seiner Weisen und Gesetzgeber, so spricht der Weltgeist die seinige, oder die Welt die ihrige durch die Philosophen aus. Sagt man daher anstatt Philosophie Weltweisheit, so steht in diesem Worte Welt im *genitivo subjecti* und *objecti* zugleich.

§. 3.

Wie unbeschadet seiner Einheit das Individuum durch die verschiedenen Lebensalter hindurchgeht, so ist der Weltgeist nacheinander der Geist der verschiedenen Zeiten und Jahrhunderte. Wird

mit derselben Metonymie, die anstatt Weltgeist Welt sagen lässt, anstatt Zeitgeister Zeiten, anstatt Geist des Jahrhunderts Jahrhundert, gesagt, so hat jede Zeit ihre Weisheit, jedes Jahrhundert seine Philosophie. Die, welche sie zuerst aussprechen, sind die Philosophen dieser verschiedenen Zeiten. Sie sind die eigentlichen Zeitverständigen, und die Philosophie einer Zeit, als ihr Selbstverständniss, formulirt nur was in dieser Zeit unbewusst gelebt, instinctartig gewirkt hat, spricht ihr Geheimniss aus.

§. 4.

Die Abhängigkeit von einer bestimmten Zeit, in welche jede Philosophie dadurch kommt, dass sie nur für sie die letzte Wahrheit ist, thut ihrem absoluten Charakter eben so wenig Abbruch, als die Pflicht aufhört unbedingt zu seyn, weil den verschiedenen Lebensaltern Verschiedenes Pflicht ist. Dass die Philosophie, als Frucht, der Blüthe einer Zeit stets folgt, hat sie oft als Grund des Verderbens erscheinen lassen, das sie doch nie hervorruft immer nur verräth. Namentlich wird alle unbefangene Pietät nicht durch sie erst vernichtet, sondern hat aufgehört, ehe philosophische Regungen sich zeigen können.

§. 5.

Wie der Weltgeist durch die verschiedenen Zeitgeister hindurchgeht, worin die Weltgeschichte besteht, so sein Bewusstseyn, die Weltweisheit, durch die verschiedenen Zeitbewusstseyn hindurch, worin eben die Geschichte der Philosophie besteht. Dort wie hier geht Nichts verloren, vielmehr wird, was die eine Zeit und Philosophie zu ihrem Resultate hat, für die folgende Stoff und Ausgangspunkt. Darum ist der Unterschied, ja der Widerstreit, der philosophischen Systeme kein Beweis dagegen, dass in allen Philosophien sich nur die eine Philosophie entwickle, sondern spricht gerade für diese Behauptung.

§. 6.

Jedes philosophische System ist ein Resultat des, oder der, vor ihm aufgestellten, und enthält den Keim zu den ihm folgenden. Die von, in der Regel nur scheinbaren, Autodidakten hergenommenen Ausnahmen, so wie die Thatsache, dass in der Regel gegen solche Kindschaft Einspruch gethan wird, stossen, da sie gar nicht directe Schülerschaft zu seyn braucht, die erste Behauptung nicht um. Eben so wenig wird die zweite dadurch beseitigt, dass kein Philosoph der Vater des weiter gehenden Systems seyn will. Dies ist wegen der Beschränktheit, ohne die nichts Grosses geleistet und also auch kein System aufgestellt wird, nothwendig, und wiederholt sich

deswegen überall. Es beweist aber Nichts, weil die eigentliche und volle Bedeutung eines Systems nicht von dem, der es gründet, sondern erst von der Nachwelt richtig gewürdigt werden kann, die auch darin auf einem höheren Standpunkt steht, als er.

§. 7.

Die Geschichte der Philosophie kann richtig, d. h. als das was sie ist, nur dargestellt werden mit Hülfe der Philosophie, da nur diese in Stand setzt in der Reihe der Systeme nicht planlosen Wechsel, sondern Fortschritt, d. h. Nothwendigkeit nachzuweisen, und da weiter ohne ein Bewusstseyn über den Gang des Menschengeistes es nicht möglich ist zu zeigen, wie er in seiner Weisheit gegangen ist, Nachweis der Nothwendigkeit aber und solches Bewusstseyn nach §. 2 Philosophie war.

§. 8.

Eine philosophische Behandlung der Geschichte der Philosophie interessirt sich, gleich der bloss gelehrten, für die feinsten Unterschiede der Systeme, erkennt mit der skeptischen an, dass sie sich bekämpfen, und gibt dem Eklektiker darin Recht, dass in ihnen allen Wahrheit enthalten ist. Indem sie aber nicht, mit der ersten, den einen Faden der wachsenden Erkenntniss aus den Augen verliert, nicht mit der zweiten das Resultat als gleich Null ansieht, nicht mit dem Dritten in jedem Systeme nur Stücke der entwickelten Wahrheit, sondern in jedem die ganze Wahrheit nur unentwickelt anerkennt, verleitet sie weder wie die erste dazu, Philosopheme für blosse Einfälle und Meinungen zu halten, noch erschüttert sie wie die zweite das zum Philosophiren nothwendige Vertrauen zur Vernunft, noch endlich macht sie gleichgültig gegen die Abhängigkeit von einem Princip, d. h. gegen die systematische Form, wie die eklektische Behandlung.

§. 9.

Nicht nur dass sie jene Gefahren für das Philosophiren nicht hat, sondern indem eine solche Darstellung über die Geschichte der Philosophie philosophiren lehrt, ist sie nicht ein Ableiten vom Philosophiren sondern eine praktische Anleitung dazu. Ja, wo das Interesse für Philosophie dem für ihre Geschichte gewichen ist, und namentlich eine Scheu vor streng philosophischen, z. B. metaphysischen Untersuchungen sich zeigt, da ist vielleicht eine philosophische Darstellung der Geschichte der Philosophie das beste Mittel den, der nur erzählt haben will, zum (Mit-) Philosophiren zu bringen, und dem welcher die Wichtigkeit metaphysischer Bestimmungen bezweifelt, zu zeigen wie oft ganz verschiedene Welt- und Le-

bensanschauungen nur an dem Unterschiede zweier Kategorien hingen. Unter Umständen kann die Geschichte der Philosophie, die im Systeme der Wissenschaft den Schluss bildet, das seyn, worüber zu philosophiren dem, der erst damit den Anfang macht, am Meisten anzurathen ist.

§. 10.

Da ein jedes Philosophiren ein bestimmtes seyn muss, und da eine Entwicklung nicht als vernünftig dargestellt werden kann, wenn sie nicht zu einem Ziele hingeführt wird, so muss eine jede philosophische Darstellung der Geschichte der Philosophie die Farbe desjenigen Systemes tragen, welches der Darsteller als den Schluss der bisherigen Entwicklung ansieht. Das Gegentheil unter dem Namen der Unbefangenheit oder Unparteilichkeit fordern heisst Widersinniges anmuthen. Die Gerechtigkeit, die allerdings von einem jeden Historiker gefordert werden muss, ist Pflicht auch des philosophirenden Historikers. Besteht sie bei jenem darin, dass er erzählt, nicht wie er selbst sondern wie die Geschichte, über diese oder jene Erscheinung geurtheilt hat, so hat dieser zugleich dieses Urtheil als vernünftig nachzuweisen d. h. es zu rechtfertigen. Darin allein besteht die Kritik die er üben nicht nur darf sondern soll.

§. 11.

Sowol dass die Geschichte ein philosophisches System auftreten als dass sie es durch ein weitergehendes ablösen liess, muss die philosophische Kritik, in welcher deshalb ein positives und negatives Moment zu unterscheiden ist, als nothwendig darthun. Diese Nothwendigkeit aber ist eine zwiefache: das Auftreten und Verdrängtwerden eines Systems hat welthistorische Nothwendigkeit, indem jenes durch den Charakter der Zeit, deren Verständniss das System war, bedingt ist, dieses wieder dadurch dass die Zeit eine andere wurde (vgl. §. 4). Von beiden wird wieder die philosophiehistorische Nothwendigkeit dargethan, wenn in dem Systeme die Conclusion nachgewiesen wird, zu der die früheren die Prämissen bilden, und wenn andrerseits gezeigt wird, dass weiter gegangen werden musste, um nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben. Nur dies, dass ein System nicht bis zu dem fortging, was unmittelbar aus ihm folgt, darf als sein Mangel bezeichnet werden, nicht aber darf zum Maassstab seiner Beurtheilung ein System genommen werden, das durch Zwischenstufen von ihm getrennt ist. Wie die Geschichte den Cartesianismus durch den Spinozismus, nicht aber durch die Kantische Lehre corrigirt hat, so darf auch der philosophische Kritiker den *Descartes* nicht an *Kant*, sondern nur an *Spi-*

noza messen. Die Befolgung dieser Regel sichert einen philosophischen Darsteller der Geschichte der Philosophie davor, beschränkter Weise sich in ein System zu verrennen, ohne dass ihm dadurch zugemuthet würde das seinige zu verleugnen.

§. 12.

Sowol die Epochen der Geschichte der Philosophie, d. h. die Zeitpunkte, an denen ein neues Princip geltend gemacht wird, als auch die von ihnen beherrschten Perioden, d. h. die Zeiträume, welche dazu nöthig sind, jenes Neue von seinem revolutionären und despotischen Charakter zu befreien, gehen den Epochen und Perioden der Weltgeschichte parallel, so aber dass sie ihnen der Zeit nach, weiter oder näher, nach-, niemals vorgehen. Die Epoche machenden Systeme können für das Verständniss der Vergangenheit keinen Sinn haben, desto mehr werden es die eine Periode abschliessenden. Anhänger der ersteren werden daher, wenn sie die Geschichte der Philosophie behandeln, eher als die der letzteren Gefahr laufen, die historische Gerechtigkeit zu verleugnen.

§. 13.

Literatur.

Bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts suchen alle Darstellungen der Geschichte der Philosophie nur das gelehrte [1]), skeptische [2]) oder eklektische [3]) Interesse zu befriedigen. Von da an gibt es keine einzige, welche nicht mehr oder minder philosophisch gefärbt wäre. Nicht dies ist an den Meisten derselben zu tadeln, dass der Darsteller sein eigenes System als den Schluss der bisherigen Entwicklung ansieht, sondern dass sich dasselbe fortwährend laut macht, ehe die Darstellung zum Schluss gekommen ist. Dies gilt schon von dem Ersten, welcher die Geschichte der Philosophie unter einen philosophischen Gesichtspunkt stellt, dem Franzosen *Degerando* [4]). Eben so wenig sind die Deutschen, die seinem Beispiele folgten, davon frei zu sprechen. *Kant,* der selbst nur Winke gegeben hatte (in der Kritik der reinen Vernunft) wie die Geschichte der Philosophie philosophisch zu behandeln sey, hinterliess die Ausführung seines Gedankens seinen Schülern. Sein System war aber zu sehr ein Epoche machendes, als dass es zu richtiger Würdigung der Vergangenheit hätte führen können. Daher bei den Historikern der Kantischen Schule das, oben §. 11 getadelte, Vergleichen auch der ältesten Systeme mit Lehren die erst im achtzehnten Jahrhundert aufgestellt werden konnten, ein Verfahren das die sonst so werthvollen Arbeiten von *Tennemann* [5]) so sehr entstellt. *Fichte's* Lehre konnte weder lange herrschen, noch zu historischen Studien

anspornen; so hat sie für die Behandlung der Geschichte höchstens dies Resultat gehabt, dass noch mehr als bei *Kant* der Kanon sich feststellte, dass der Fortschritt in der Ausgleichung von einseitigen Gegensätzen bestehe. Viel nachhaltiger war die Wirkung der *Schelling*schen Philosophie [6]) wobei nur zu bedauern war, dass ein fertig an den Stoff gebrachtes Schema die individuellen Unterschiede verwischen liess. Die eigenthümlichen Ansichten über die Geschichte (namentlich der alten) Philosophie, die *Schleiermacher* in seinen Vorlesungen entwickelte, waren, als sie nach seinem Tode veröffentlicht wurden [7]), dem lesenden Publicum durch Andere [8]) längst bekannt. Etwas war dies auch der Fall hinsichtlich *Hegel's*, mit dessen Betrachtungsweise einzelner Partien der Geschichte der Philosophie, oder auch ihres Ganges Schüler [9]) und Leser seiner Schriften [10]) die Welt viel früher bekannt machten, als derselben seine Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie vorgelegt wurden [11]). Die meisten der, aus *Hegel's* Schule hervorgegangenen, historischen Arbeiten behandeln nur einzelne Zeiträume, doch versuchen einige [12]) auch die Geschichte der Philosophie im Ganzen darzustellen. Ihnen schliessen sich an die Ueberblicke die von anderen, doch aber verwandten Standpunkten aus versucht wurden [13]). Der speculative Eklekticismus hat in Frankreich [14]), derselbe in Deutschland hat bei uns, das Interesse für historische Arbeiten sehr gesteigert, und wir danken ihm Darstellungen der Entwicklung theils der ganzen Philosophie [15]) theils einzelner philosophischer Probleme [16]), in welchen die Nachwirkung Schellingscher und Hegelscher Ideen sichtbar ist. Selbst diejenigen haben sich ihnen nicht ganz entziehen können, welche in ihren Darstellungen sich auf einen ganz anderen, dem Kantischen mehr verwandten, Standpunkt stellen [17]), oder gegen jede philosophische Behandlung der Geschichte als eine Construction *a priori* polemisiren [18]).

1) *Stanley* History of philosophy 1655 erschien als: Historia philosophica auctore *Thoma Stanlejo*. Lips. 1712. II Voll. kl.-Fol.

2) *P. Bayle* Dictionnaire historique et critique. 1695—97 II Voll. 1702 II Voll. 1740 IV Voll. Fol. Weniger entschieden zeigt die skeptische Tendenz: *Dietrich Tiedemann* Geist der speculat. Philosophie. Marburg 1791—97. 6 Bde. 8.

3) *Jo. Jac. Brucker* Historia critica philosophiae a mundi incunabulis. Lips. 1766. 67. VI Voll 4. Gleichfalls eklektisch ist: *Joh. Gottl. Buhle* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und kritische Literatur derselben. Götting. 1796—1804. 8 Thle. 8.

4) *J. M. Degerando* Histoire comparée de l'histoire de la philosophie. Paris 1804. III Voll. 2. Aufl. 1822. IV Voll. Deutsch als: Vergleichende Geschichte der Systeme der Philosophie mit Rücksicht auf die Grundsätze der menschlichen Erkennt-

niss, übers. von *W. G. Tennemann.* Marburg 1806. 2 Bde. 8. (Zum Maassstab der Beurtheilung wird der englisch-französische Empirismus und Sensualismus genommen.)

5) *W. G. Tennemann* Geschichte der Philosophie. Leipzig 1794 ff. 12 Bde. (unvollendet). *Dess.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1812. 5. Aufl. v. *Wendt.* 1829. (Ausgezeichnet durch die reiche Literatur. Oft übersetzt.)

6) *Joh. Gottl. Steck* die Geschichte der Philosophie. 1. Theil. Riga 1805. *Fr. Ast* Grundriss einer Geschichte der Philosophie. Landsh. 1807. 2. Aufl. 1825. *Thadd. Anselm Rixner* Handbuch der Geschichte der Philosophie. 3 Bde. Sulzb. 1822 ff. Als Supplement gab *V. Phil. Gumposch* im J. 1850 einen vierten Band zu der 2. Aufl.

7) *Fr. Schleiermacher* Geschichte der Philosophie, herausg. von *H. Ritter.* Berlin 1839. (*Schleiermacher's* WW. 3. Abth. 4. Bds. 1. Theil.)

8) u. A. in *H. Ritter's* Geschichte der ionischen Philosophie. Berlin 1821.

9) So *Rötscher* in s. Aristophanes und sein Zeitalter 1827, wo *Hegel's* Ansichten über den Sokrates entwickelt sind.

10) *Windischmann* kritische Betrachtungen über die Schicksale der Philosophie in der neueren Zeit u. s. w. Frkf. a. M. 1825. *Dess.* Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte. Bonn 1827 ff. Erster Theil, die Grundlagen der Philosophie im Morgenlande. Erstes Buch: Sina. Zweites Buch: Indien.

11) *G. W. Hegel's* Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, herausg. von *Michelet* (WW. Bd. 13—15). Berlin 1833.

12) *G. O. Marbach* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (Abth. I Alterthum, Abth. II Mittelalter, Abth. III fehlt). Lpz. 1838. 41. *A. Schwegler*, Geschichte der Philosophie im Umriss. 3. Aufl. 1857. 4. Aufl. 1864.

13) *Chr. J. Braniss*, Uebersicht des Entwickelungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit. Breslau 1842.

14) *V. Cousin* Cours de philosophie (Introduction). Paris 1828. *Dess.* Cours de l'histoire de philosophie I u. II. Paris 1829.

15) *H. C. W. Sigwart* Geschichte der Philosophie vom allgemeinen wissenschaftlichen und geschichtlichen Standpunkt. Stuttg. u. Tüb. 1844. 3 Bde.

16) *A. Trendelenburg* Geschichte der Kategorienlehre. Berl. 1846.

17) *E. Reinhold* Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete. Gotha 1828—30. 3 Bde. *Dess.* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 1837. (3. Aufl. in 3 Bdn.) *Jak. Fr. Fries* die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer Entwicklung. Halle 1837. 40. 2 Bde.

18) *Heinr. Ritter* Geschichte der Philosophie. Hamburg 1829 ff. 12 Bände. (Bd. 1—4 alte Philosophie; Bd. 5—12 christliche Philosophie und zwar 5 und 6 patristische, 7 und 8 scholastische, 9—12 Philosophie der neueren Zeit. Das Werk reicht nur bis zu *Kant* excl.; die weitere Darstellung gehörte nicht in den Plan des Verfassers.) *Fr. Ueberweg* Grundriss der Geschichte der Philosophie von *Thales* bis auf die Gegenwart. 1. Thl. Berlin 1863. 2. Thl. 1. u. 2. Abth. 1864. (3. Abth. Neuere Philosophie fehlt.)

§. 14.
Eintheilung.

Wie die Weltgeschichte durch den Eintritt des Christenthums und die Kirchenreformation in drei Hauptperioden zerfällt, gerade so sondern sich in der Geschichte der Philosophie die philosophi-

schen Systeme, welche noch ganz ohne Einfluss christlicher Ideen entstanden sind, und wieder die, welche unter dem Einfluss der durch die Reformation erwachten Ideen sich entwickelten, von den zwischen beiden liegenden ab, weil von diesen keines von beiden gesagt werden kann. Wir bezeichnen diese drei Hauptperioden als die des Alterthums, des Mittelalters und der Neuzeit.

ERSTER THEIL.

PHILOSOPHIE DES ALTERTHUMS.

Einleitung.

§. 15.

Dazu, sein eignes Wesen denkend zu erfassen, kann der Menschengeist erst dort versucht und fähig seyn, wo er sich seiner specifischen Würde bewusst ist. Da er dazu im Oriente, ausgenommen bei den Juden, nicht kommt, so können weder die Regeln des Anstandes und der äusseren Gesittung, welche die Chinesischen Weisen aufgestellt haben [1]), noch die pantheistischen und atheistischen Lehren zu denen der indische Geist in der Mimansa und durch *Kapila* in der Sankhya gelangt, oder die Verstandesübungen zu denen er in der Nyaja sich erhebt [2]), noch endlich die verworrenen halb religiösen und halb physikalischen Lehren der alten Perser [3]) und Aegyptens [4]) uns dahin bringen von einer vorhellenischen Philosophie, oder gar von vorgriechischen Systemen zu sprechen. Da erst der Grieche das γνῶθι σεαυτόν vernimmt, so heisst philosophiren, oder das Wesen des Menschengeistes begreifen wollen, occidentalisch, mindestens griechisch, denken, und die Geschichte der Philosophie beginnt mit der Philosophie der Griechen.

1) Den idealisirenden Lobpreisungen der chinesischen Weisheit bei *Windischmann*, *Schmidt* u. A. ist mit Erfolg namentlich *Stuhr* entgegen getreten.

2) Die Berichte *Colebruke's*, *Balentyne's*, *Röers*, *Max Müller's* geben die Daten zu einer Beurtheilung, welche die Extreme der früheren Vergötterung und der späteren Verachtung vermeidet.

3) Die Träumereien *Rohde's* u. A. sind längst vergessen, der spätere Ursprung vieler Lehren des Zend-Avesta erwiesen.

4) *Aristoteles*, der die Aegyptischen Priester als die ersten Philosophen nennt, weiss doch kein Philosophem derselben anzuführen. *Röth* der in neuerer Zeit mehr als alle Uebrigen auf den Aegyptischen Ursprung aller Philosophie pocht, nennt doch die Lehre der Aegypter stets Glaubenslehre, und spricht dem *Pherekydes*, der ihr am Nächsten geblieben sey, selbst den wissenschaftlichen Werth ab.

§. 16.

Quellen und Bearbeitungen der Geschichte griechischer Philosophie.

Da die Schriften der älteren Philosophen Griechenlands ganz oder dem grösseren Theile nach verloren gegangen sind, so hat man aus den Berichten Solcher zu schöpfen, denen sie noch vorlagen.

Trotz dem dass historische Arbeiten über einzelne Philosophen schon vor *Sokrates* verfasst worden sind, nach *Sokrates* aber keine einzige Schule existirt hat, die nicht mehrere dergleichen Arbeiten geliefert hätte, und kaum eine, aus der nicht Abhandlungen über die verschiedenen Richtungen in der Philosophie hervorgegangen wären, so hilft uns dies doch wenig, da die meisten der Werke, deren Verfasser und Titel der eiserne Fleiss eines *Jonsius*[1]) und *Fabricius*[2]) zusammengestellt hat, verloren gegangen sind. Für uns sind die ältesten Quellen: *Plato*, *Aristoteles*, *Cicero*, *Seneca*, die alle nur beiläufig, um die eigenen Ansichten zu entwickeln, die Anderer citiren, und bei denen darum kaum auf Treue gerechnet geschweige denn auf Vollständigkeit Anspruch gemacht werden darf. Wäre die Schrift des *Plutarch* über die Meinungen der Philosophen[3]) wirklich ächt, so wäre sie jedenfalls die älteste Darstellung der verschiedenen Systeme die wir haben. Jetzt ist erwiesen, dass sie nur ein Auszug ist, der aus der ächten Schrift des *Plutarch* gemacht worden ist, die noch *Stobaios*[4]) vor sich hatte und excerpirte. So können die ziemlich gleichzeitig erschienenen Werke des *Sextos Empeirikos*[5]) und des *Diogenes*[6]) von Laërte vielleicht älter sein als jenes Pseudoplutarchische Buch. Sie sind unsere wichtigsten Quellen, obgleich beide, nur aus entgegengesetzten Gründen, mit Vorsicht zu gebrauchen sind. Die, einem Zeitgenossen von Beiden, dem Arzte *Galenus*, zugeschriebene philosophische Geschichte ist nicht sein Werk, enthält aber manche brauchbare Notiz. Wichtig sind auch, weil sie manches jetzt Verlorene noch besassen, die späteren Commentatoren des *Aristoteles*[7]), so wie einige unter den Kirchenvätern[8]). Die Zusammenstellung der wichtigsten Sätze aus den Schriften der Genannten, die zu verschiedenen Zeiten gemacht worden sind[9]), sind die verdienstlichsten Vorarbeiten zu den Bearbeitungen der griechischen Philosophie. Bei diesen selbst, ist namentlich in Deutschland der Fortschritt so schnell gewesen, dass Arbeiten die vor einigen Jahrzehenden mit Recht gerühmt wurden[10]), heute vergessen sind, weil so viel bessere[11]) seitdem erschienen.

1) *Joannis Jonsii Holsati* de scriptoribus historiae philosophicae Libri II. Francof. MDCLIX.

2) *J. Alb. Fabricii* Bibliotheca graeca Hamb. 1705 seq. XIV. 4.

3) Πλουτάρχου περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις (de placitis philosophorum) ed. *Buddaeus* Basil. 1531. 4. (Ich citire nach ed. *Corsinus* Florentiae 1750. 4.)

4) Ιωάννου Στωβαίου ἐκλογῶν φυσικῶν διαλεκτικῶν καὶ ἠθικῶν βιβλία δύο. (*Jo. Stob.* eclogarum physicarum et ethicarum libri duo.) (Ich citire nach ed. *Heeren* 1792—1801 8 Bde.)

5) Σεξτοῦ Ἐμπειρικοῦ πρὸς Μαθηματικοὺς βιβλία ἕνδεκα (*Sext. Emp.* adv. Mathematic. Libri XI. ed. *Fabricius* Lips. 1711 Fol. editio emendatior Lips. 1842. 8.

6) Διογένους Λαερτίου περὶ βιῶν καὶ γνομῶν καὶ ἀποφθέγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα erschien zuerst 1475 in Rom Fol. dann 1570 bei *Henr. Stephanus.* Dessen Commentare, so wie die des *Casaubonus* und *Menagius*, nahm *Pearson* in seine Ausgabe auf: London 1664. Fol. — Diese ist, fehlerhaft von *Meibom* Amst. 1692. 2 Bde. 4., viel besser *von Hübner* Lpz. 1828 2 Bde. Text, 2 Bde. Commentar, wieder abgedruckt. Ich citire nach ed. *Gabr. Cobet* Paris. 1850 bei *Didot.*

7) Vor Allen *Simplicius*, welcher die verloren gegangene historische Schrift des *Porphyrius* noch vor sich hatte. Nach ihm *Joh. Philoponos.*

8) *Justinus Martyr* besonders in seiner Cohortat. ad Graecos. Ich citire nach der Ausgabe von *Otto* Jenae 1842 seq. 3 Bde. 8. *Clemens Alexandrinus* besonders in den Στρωμάτεις. Ich citire nach *Sylburg's* Ausgabe. Paris 1641. *Origenes* besonders in der Schrift gegen *Celsus*. *Eusebius* besonders in den 15 BB. εὐαγγελικῆς προπαρασκεύης (Praeparatio evangelica). Ich citire nach *Heinichen* Lpz. 1852 2 Bde. 8. *Hippolytus*, besonders in dem ersten Buche seines durch *Miller* wieder entdeckten Werkes, den früher dem *Origenes* zugeschriebenen von *Gronovius* aufgefundenen Philosophumenis (*Hippolyti* refutationis omnium haeresium libb. X. rec. lat. vertt. *L. Duncker* et *F. G. Schneidewin* 2 Voll. Gott. 1856—59. *Augustinus*. Vor Allem in seiner Civitas Dei und den Retractationen.

9) *Henr. Stephani* Poesis philosophica 1573. *Fr. Gedike: M. Tullii Ciceronis* historia philosophiae antiquae, aliorum auctorum locis illustr. Berol. 1782. 2te A. 1808. *H. Ritter* et *L. Preller:* Historia philosophiae graeco-romanae ex fontium locis contexta. Hamburgi 1838. 3te A. Gothae 1864. *Fr. Guil. Aug. Mullach* Fragmenta philosophorum graecorum Parisiis ed. *Didot.* 1860.

10) *Wilh. Traug. Krug* Geschichte der Philosophie alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern. Lpz. 1815. II. A. 1827.

11) *Chr. Aug. Brandis* Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie 1. Th. Berl. 1835 (bis zu den Sophisten) 2. Th. 1. Abth. 1844 (*Sokrates* und *Plato*) 2. Abth. 1853. 57 (die ältere Akademie und *Aristoteles*). 3. Th. 1. Abth. (Uebers. der Aristotel. Lehre und Erörterung der Lehren seiner Nachfolger) 1860. *Dess.* Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche. Erste grössere Hälfte Berlin 1862. *Ed. Zeller* die Philosophie der Griechen, eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung. Erster Theil Tübingen 1844 (II. A. 1856). Zweiter Theil (*Sokrates, Plato, Aristoteles*) 1846 (II. A. 1859). Dritter Theil (die Nacharistotelische Philosophie) 1852. (II. A. 1865.)

§. 17.

Daraus, dass das Räthsel seines und alles Daseyns lösen wollen griechisch denken heisst, folgt nicht dass der philosophirende Geist sogleich Griechisches denke, oder sich in seinem über alles Barbarenthum erhobenen Griechenthum erfasse. Vielmehr wie der Mensch nur dadurch über alle Thierstufen sich erhebt, dass er sie alle in seinem vormenschlichen (unreifen) Zustande durchläuft, so reift die griechische Philosophie dem Ziele, jenes Fundamental-Problem (§. 15) im griechischen Geiste zu lösen, so entgegen, dass sie auf die darin enthaltene Frage zuerst im vorgriechischen Sinne antwortet. Späteren Philosophen erscheinen die aus dieser Periode der Unreife aus demselben Grunde als „Träumer“, aus dem wir das embryonische Leben ein Traumleben zu nennen pflegen.

Was für die Menschheit auf ihren vorgriechischen Stufen Princip ihres religiösen und sittlichen Seyns und Lebens gewesen war, das wird hier zum Princip der Philosophie formulirt, und auch wenn wirklich keine Einwirkungen je einer volksthümlichen Bildungsstufe auf je einen griechischen Philosophen Statt gefunden hätten, könnte ein Parallelismus behauptet und begriffen werden.

Vgl. *A. Gladisch* Einleitung in das Verständniss der Weltgeschichte. Erste Abtheilung, die Pythagoreer und die alten Schinesen, zweite Abth. die Eleaten und die alten Inder. Posen 1844. *Dess.* die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Stellung zu einander. Breslau 1852. *Dess.* Empedokles und die Aegypter, eine historische Untersuchung. Leipz. 1858 (begründet und führt weiter aus, was in: Das Mysterium der Aegyptischen Pyramiden und Obelisken Halle 1846 und in: Empedokles und die alten Aegypter 1847 in *Noacks* Jahrb. für specul. Philos. angedeutet war). *Dess.* Herakleitos und Zoroaster, eine historische Untersuchung Leipz. 1859 (weitere Ausführung dessen, was der Verf. in *Bergk's* und *Caesar's* Zeitschr. für Alterthumswissensch. 1846 Nr. 121 und 122 und 1848 Nr. 28, 29, 30 gezeigt hatte). *Dess.* Anaxagoras und die alten Israeliten (in *Niedners* Zeitschr. für histor. Theol. 1849 Heft IV, Nr. XIV).

Der alten Philosophie erste Periode.

Die griechische Philosophie in ihrer Unreife.

§. 18.

Wie überall, so tritt auch in Griechenland die Philosophie hervor, wo dem heroischen Erkämpfen der Bedingungen des Daseyns der Genuss desselben, der Arbeit um die Nothdurft des Lebens der Luxus des künstlerischen Schaffens und des Denkens, dem unbewussten Entstehen der Sitte die durch Angriffe dagegen nothwendig gewordene Formulirung zum Gesetz gefolgt ist, kurz wo das unbefangene Leben der Reflexion Platz gemacht hat. Den Uebergang zur wirklichen Philosophie machen die Reflexionen, die mehr nur nationalen Inhalt haben, die Sinnsprüche und Sprüchwörter. Dass die Schöpfer derselben, die Weisen (Salomone) Griechenlands, meistens auch als Gesetzgeber thätig waren, ist eben so erklärlich wie dass der unter ihnen, dessen Sinnspruch die Aufgabe aller Philosophie enthält, nicht nur zu ihnen gezählt wird, sondern als der eigentliche Anfänger der Philosophie gilt. Achtung vor der Siebenzahl, verbunden mit vorwiegender Neigung für Einen oder den Andern hat in die Angabe, wer zu diesen Weisen zu zählen sey, Verschiedenheit gebracht.

§. 19.

Dazu dass nicht nur Gesetze und Sittensprüche, sondern Reflexionen über das Ganze des Daseyns, und also Philosophie, entstehe, muss das frische Daseyn noch mehr ersterben, der Verfall schon beginnen. Sind die Bedingungen dazu ohnedies schon in Colonien, diesen aus der verständigen Berechnung hervorgegangenen, zu raschem Glanze aufblühenden, Städten oder Staaten, ganz besonders gegeben, so kommt für die griechischen Colonien noch besonders dies in Rechnung, dass ihr Verkehr mit nicht-griechischen Völkern gerade bei ihnen das Entstehen von solchen Philosophien möglich machte, die (§. 17) auf die Frage nach dem Räthsel alles Daseyns im vorgriechischen Geiste antworten sollten. Die ionischen Colonien in Kleinasien und den Inseln sind daher aus vielen Gründen die Wiege der Philosophie geworden, von da sind selbst die ausgegangen, welche in anderen Gegenden den Funken geschlagen haben, aus dem die Flamme einer ganz anderen Philosophie geworden ist, als die der drei Milesier, die zuerst philosophiren lehrten.

§. 20.

Der Pracht des Orients zugewandt, kann der ionische Geist, wie er in der Poesie an dem objectiven Epos, in der Religion an den dem Naturcult zugewandten Mysterien seine Befriedigung fand, so wo er philosophirt nur eine realistische Naturphilosophie hervorbringen. Nach dem Inhalt ihrer Lehre nennen wir die ersten griechischen Philosophen blosse oder reine Physiologen und verstehen darunter, in Uebereinstimmung mit dem *Aristoteles*, die welche das Räthsel des Daseyns gelöst meinten, wenn der Urstoff angegeben war, aus dessen Modificationen Alles besteht. Auf die Frage: was ist die Welt und was ist der Mensch? erfolgt hier die Antwort: sie sind nur materieller Stoff, eine Antwort die freilich mehr aus der Seele der Naturvölker heraus gesprochen ist, als dass sie dem Geiste der Griechen entspricht. Materialistisch kann sie aber nicht genannt werden, so lange der Gegensatz von Materie und Geist, Stoff und Kraft, noch unbekannt ist. Es ist unbefangener Hylozoismus.

I.
Die reinen Physiologen.

H. Ritter Geschichte der ionischen Philosophie. Berlin 1821.

§. 21.

Wo der herrschende Geist das Wesen, nach dem er sucht, mit dem materiellen Substrate gleich setzt, dessen Modificationen alle

Dinge seyn sollen, ist er nicht unbeschränkt in der Wahl solches Urstoffes. Je mehr ein Stoff bestimmt gestaltet ist, und sich gewissen Modificationen entzieht, um so weniger, je gestaltloser und modificabler er ist, um so mehr wird er dazu geschickt seyn. Darum wird das Flüssige zum Urstoff aller Dinge gemacht. Dasjenige Flüssige, welches sich überhaupt zuerst als solches darstellt, das ferner welches dem Strandbewohner als das mächtigste aller Elemente und in den meteorischen Erscheinungen als der grössten Vielgestaltung zugänglich, das endlich welches dem zuerst von den Mythen sich losreissenden Geiste am verehrungswürdigsten erscheint, ist das Wasser, namentlich als Meer. Dass also *Thales*, der erste eigentliche Philosoph das Wasser zu dem Urstoffe, oder Elemente, machte, dessen Modificationen alle Dinge seyn sollten, ist ganz begreiflich, obwohl diese Lehre dem Griechen, der sich als mehr und besser fühlte denn als verdichtetes Wasser, vielleicht frevelhaft und als ausländische Weisheit vorkommen mochte.

§. 22.

A. Thales.

Thales, in Milet Ol. 35 geboren, soll Ol. 58 noch gelebt haben. Seine mathematischen und astronomischen Kenntnisse, die er in früh verlorenen metrischen Schriften niedergelegt haben soll, eben so seine politische Scharfsicht, weisen auf eine verständige Richtung. Daher er der Weisen Einer. Philosoph ist er indem er, zuerst von Allen, nach einem bleibenden Urstoffe sucht, der allen Dingen als das Substanzielle zu Grunde liegt, aus dem sie sind und in das sie zurückgehen; das Wasser, das er als dieses Substrat ansieht, wird ihm sogleich zur räumlichen Unterlage auf der die Erde, diese Hauptsache des Alls, schwimmt. Ob die Bemerkung dass aller Saame und alle Nahrung feucht, oder ob theogonische Mythen ihn zu seiner Annahme gebracht haben, war schon dem *Aristoteles* ungewiss. Spätere unter den Alten haben das Erstere, Neuere das Zweite als gewiss behauptet, und Jenen ist auch das ein Grund gewesen, dass die Gestirne vom verdampfenden Wasser sich nähren. Gewiss falsch ist *Cicero's*, von ihm selbst übrigens zurückgenommene, Behauptung dass noch ausser dem Urstoffe *Thales* eine Weltseele, oder die Andrer, dass er einen allgemeinen Weltverstand als Princip angenommen habe. Mit seinem unbefangenen Hylozoismus stimmt es, alle Dinge als beseelt, oder Alles voll Dämonen und Götter, jede physikalische Bewegung als Zeichen von Leben anzusehn. Auch der Ausspruch der ihm zugeschrieben wird, dass zwischen Leben und Sterben kein Unterschied sey, passt dazu. Wo, wie hier, dem Urstoff eine bestimmte Qualität zugeschrieben

wird, da ist es consequent, alle Unterschiede als nur quantitative zu fassen. Daher ist, was *Aristoteles* von gewissen Physiologen sagt, dass sie durch Verdichtung und Verdünnung des Urstoffes Alles entstehen liessen, wohl mit Recht von Späteren auf den *Thales* bezogen worden. — Neben dem *Thales* wird öfter auch *Hippon* genannt, wahrscheinlich ein Samier von Geburt, dessen „Feuchtes" wohl von dem Wasser des *Thales* nicht verschieden war. Der Umstand allein, dass ein im Perikleischen Zeitalter lebender Mann sich bei der Lehre des *Thales* befriedigen konnte, würde hinreichen des *Aristoteles* abfälliges Urtheil über ihn zu begründen.

Die Belegstellen für diesen §. liefern besonders *Diog. Laert.* Lib. I cap. 1, und *(Pseudo-) Plutarch* de Plac. phil. I, 2. 3. 7. 8. 26. II, 1. 13. 22. 24. 28. III, 9. 10. 15. IV, 12. Die aus anderen Autoren finden sich ziemlich vollständig bei *Preller* et *Ritter* l. c. 1, §. 14 — 18.

§. 23.

Der, schon von *Aristoteles* richtig angedeutete Grund, dass ein Stoff, welcher so bestimmter Natur ist, wie das Wasser, durch seinen Gegensatz gegen manche physikalische Qualitäten sie ausschliesse, so dass sie unmöglich aus ihm abgeleitet werden können, dieser nöthigt zu einer andern Fassung des Principes. Nicht dieses wird weggelassen, dass es ein materieller Stoff, sondern nur die bestimmte, ausschliessliche, Qualität. Wie des *Thales* Lehren Manchen an die Homerischen vom Okeanos als dem Vater der Dinge erinnert haben, so ladet des zweiten Milesischen Philosophen Theorie von dem unbestimmten Urstoffe dazu ein, eine Anlehnung an das Hesiodische Chaos zu vermuthen.

§. 24.

B. Anaximandros.

' *Schleiermacher* Ueber Anaximandros von Milet. Akademische Vorlesung vom 11. Nov. u. 24. Dec. 1811. WW. 3te Abtheil. 2ter. Bd. p. 171 ff.

1. *Anaximandros,* der Sohn des *Praxiades,* ein Milesier, acht und zwanzig Jahr jünger als *Thales,* ist schwerlich wofür er ausgegeben wird, ein Schüler desselben, obgleich er, wie seine Kenntnisse und Erfindungen beweisen, die astronomisch-mathematische Richtung mit ihm gemein hat. Seine in poetischer Prosa verfasste Schrift führte wahrscheinlich den Titel περὶ φύσεως.

2. Als das Princip, das er zuerst ἀρχή nannte, sah er, weil, wie *Aristoteles* bemerkt, jedes Bestimmte ein Relatives ist, das an, was er *ἄπειρον,* nach Anderen auch ἀόριστον genannt, und stets dem *εἰδοπεποιημένον* entgegengesetzt hat. Es ist das bei allen Veränderungen Unveränderliche und darum Unsterbliche. Jedenfalls ist es als materiell zu fassen, nur darf der Gedanke eines todten Materiellen noch

nicht zugelassen werden. Weil es, wie das Chaos des *Hesiod*, nur der Grund alles qualitativ Bestimmten ist, dasselbe potentiell *(seminaliter)* in sich enthält, deswegen können *Aristoteles* und *Theophrast*, mit Hinweisung auf *Anaxagoras* und *Empedokles*, es als Gemisch bezeichnen. Dass die Stellen des *Aristoteles*, wo er von Solchen spricht, die ein Mittelwesen zwischen Luft und Wasser zum Princip machen, und welche von vielen Commentatoren auf *Anaximandros* bezogen werden, wirklich auf ihn gehen, hat *Schleiermacher* sehr unwahrscheinlich gemacht.

3. Bei einer qualitätslosen Ursubstanz können nicht, wie bei *Thales*, alle qualitativen Unterschiede auf graduelle, d. h. quantitative zurückgeführt werden. Darum lehrt *Anaximandros*, dass sich aus dem Unbestimmten die qualitativen Gegensätze ausscheiden (ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι). An den zuerst hervortretenden Gegensatz des Kalten und Warmen schliesst sich erst später der des Trocknen und Feuchten. *Schleiermachers* scharfsinnige Hypothese, dass vor dem letzteren auf die eine Seite das ungeschiedene Warme (Feuer-Luft) zu stehen kommt, das vielleicht *Aristoteles* im Sinne hat, wenn er von einem Mittelwesen zwischen Luft und Feuer spricht, auf die andere Seite aber das ungeschiedene Kalte (Erde-Wasser) welches vielleicht die πρώτη ὑγρασία ist, als deren Ueberbleibsel (nach ausgeschiedener Erde) *Anaximandros* das Meer bezeichnet haben soll, diese gewinnt noch mehr Wahrscheinlichkeit durch die Art wie derselbe sich die weitere Entwicklung dachte. Indem sich nämlich die cylinderförmige Erde, als das Centrum, vom übrigen All absondert, bildet dieses ihr gegenüber eine warme Sphäre. Die Zusammenfilzungen dieser feurigen Luft sind die Gestirne, die im Gegensatz gegen das ewige ἄπειρον die gewordenen, oder auch himmlischen, Götter genannt werden. (Nach anderen Nachrichten soll die platte Erdscheibe von dem Strome des Oceans umflossen seyn, dessen jenseitiges Ufer durch den Rand der Himmels-Halbkugel gebildet wird. Diese Halbkugel besteht wie Baumrinde aus undurchsichtigen Schichten, durch deren Löcher das Sonnen-, Mond- und Sternenlicht fällt wenn sie sich nicht, wie in den Finsternissen, verstopfen.) Durch die Einwirkung des warmen Umgebenden auf den Erdschlamm entstehen in diesem Blasen, aus welchen die organischen Geschöpfe und in deren weiterer Entwicklung endlich Menschen entstehn, welche daher ursprünglich als Fische gelebt haben. Wie alle Dinge aus dem Unbestimmten hervorgehn, so auch in dasselbe zurück, „Strafe gebend für die Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit", was mit *Schleiermacher* auf ein periodisches Ausgleichen des einseitig sich Vordrängens eines der Gegensätze

zu beziehen, allerdings sehr nahe liegt. Uebrigens scheint *Anaximandros* viele solcher Aus- und Rückgänge angenommen zu haben, so dass die Vielheit der Welten, die er gelehrt haben soll, vielleicht eine successive war. Jede dieser Welten ist, verglichen mit dem *ἀφθαρτόν*, ein vergänglicher Gott.

Aristot. Phys. I, 4. und *Simplic.* ad Phys. besonders fol. 6. 32. 33. *Diog. Laert.* II, 1. *Plut.* Plac. phil. I, 3. 7. II, 15. 16. 20. 21. 22. 24. 25. 28. III, 3. 7. 10. 16. V, 19. *Stob.* Eccl. I, p. 292. 294. 496. *Ritter* et *Preller* §. 51—57.

§. 25.

Der Vortheil, welchen des *Anaximandros* Lehre gewährt, dass zu seinem Princip das Trockne und Warme in nicht feindlicherem Verhältniss steht als das Kalte und Feuchte, wird durch den Nachtheil aufgewogen, dass aus dem Qualitätslosen ein Qualitatives eigentlich nicht abzuleiten ist. Er bildet darum die entgegengesetzte Einseitigkeit zu *Thales,* über den er doch auch hinausgeht, da bei ihm die Urfeuchte schon das Secundäre war. Indem *Anaximandros* den bequemen Ausdruck des Hervorgehens oder Ausscheidens einführt, hat er eigentlich die qualitative Bestimmtheit, die er eben aus seinem Principe ausschloss, durch eine Hinterthür wieder hineingelassen. Wer das, was ihm unbewusst geschieht, mit Bewusstseyn thut, nämlich dem *ἄπειρον* eine qualitative Bestimmtheit beifügt, wird, weil er den *Anaximandros* versteht, über demselben stehn und zugleich gewisser Massen zu dem Standpunkt des *Thales* zurückkehren. Diess heisst natürlich nicht, dass er dem Principe dieselbe Qualität beilegen wird, wie *Thales,* denn diese war ja eine ausschliessliche gewesen. Sondern indem der jüngere Genosse des *Thales* und *Anaximandros* als Urstoff aller Dinge die unendliche Luft setzt, hat er die Einseitigkeit Beider überwunden, indem sein Princip nicht etwa die Summe, sondern die negative Einheit der ihrigen ist.

§. 26.

C. Anaximenes.

1. *Anaximenes*, des *Eurystratos* Sohn, aus Milet, kann freilich nicht Ol. 63 geboren und zur Zeit der Eroberung von Sardes gestorben seyn, wie *Diogenes* nach *Apollodor* erzählt. Die Zeitbestimmung durch ein historisches Factum lässt weniger einen Schreibefehler vermuthen, als die durch eine Zahl, aber auch sie ist unbestimmt, weil sowol die Eroberung durch *Kyros* als die durch die Griechen gemeint seyn kann. Wahrscheinlich ist *Anaximenes* ein Zeitgenosse des *Thales* und *Anaximandros.* Vom Letzteren wird er Schüler genannt, dem Ersteren nähert er sich durch seine Lehre; vielleicht hat er Beide gekannt und gehört,

wodurch die mittlere Stellung zwischen ihnen auch genetisch erklärt wäre. Seine im ionischen Dialekt verfasste Schrift hat *Theophrast* noch gekannt und in einem eignen Aufsatz besprochen. Aus ihm und dem *Aristoteles* scheinen alle Späteren ihre Nachrichten geschöpft zu haben. —

2. Auch *Anaximenes* sucht nach einem allem Bestimmten zu Grunde liegenden, darum allgemeinen und unendlichen, Principe, er will es aber zugleich qualitativ bestimmt haben. Wenn er nun nicht wie *Thales* vom Wasser, sondern von der Luft sagt sie sey Princip und sey das Unendliche, aus welchem Alles hervorgehe, so bewog ihn dazu vielleicht die Betrachtung, dass das Wasser manche Qualitäten nicht annehmen kann, gewiss aber die, dass der belebende Athem den er mit der Seele als Eins ansieht, und dass der das All umgebende Himmel, Luft ist. Wie bei *Thales* das Wasser, so trägt bei ihm die Luft die, wie ein Blatt in ihr schwebende, Erde. Die Ableitung des Einzelnen betreffend, so steht fest, dass er Alles durch Verdichtung und Verdünnung entstehn lässt, und wahrscheinlich der Erste war der bei dieser Ableitung ins Detail ging. Wenn er aber zugleich den Gegensatz des Kalten und Warmen einführt, so erscheint er auch hierin wieder als der, welcher die Ableitungsweise des *Thales* mit der des *Anaximandros* vermittelt, eine Vermittelung, die sich bei ihm leicht dadurch macht, dass ja das Warm- und Kalt-Hauchen nur ein Verdünnen oder Verdichten des Athems sey. Der, wahrscheinlicheren, Nachricht dass er aus der Luft Wolken, aus diesen Wasser, aus diesem, durch Niederschläge, Erde habe entstehen lassen, steht eine andere gegenüber, nach welcher die Erde das erste Product war. Vielleicht ist in der letzteren von dem Erdkörper, der alle Elemente enthält, in der ersteren von dem Erdelement die Rede. Der Erdkörper bildet den Mittelpunkt der Welt, und ihm sind die sich um ihn bewegenden, aus Erde und Feuer bestehenden Gestirne entsprungen. Was an und für sich wahrscheinlich, wird durch ausdrückliche Zeugnisse bestätigt, dass Alles wieder in Luft zurückkehren solle.

Diog. Laert. II, 2. *Plut.* plac. phil. I, 3. II, 11. 14. 16. 19. 22. 23. 29. III, 4. 5. 10. 15. *Ritter* et *Preller* §. 19 — 24.

§. 27.

Mit dem *Anaximenes* schliesst sich eine Gruppe von Erscheinungen zu einem Kreise ab, da die Thesis „qualitativ", die Antithesis „qualitätslos" und die Synthesis „doch qualitativ", keine weitere Fortbildung erheischt noch zulässt. Materiell ist auch wirklich in der rein physiologischen Richtung nichts mehr gethan. Dagegen

tritt ein Mann auf, der die stillschweigenden Voraussetzungen, von welchen die Milesier ausgingen, weil sie von einem andern Standpunkte aus bestritten wurden, zu beweisen sucht und also, wie dies immer durch die Vertheidiger einer Ansicht geschieht, die Lehre der Physiologen formell fördert. Da der Standpunkt, auf welchem die Voraussetzungen der milesischen Philosophen, die Einheit und die Materialität des Principes, bekämpft werden, höher steht als der ihrige, so kann *Diogenes* von Apollonia als Reactionär bezeichnet werden. Wie Alle, die eine überwundene Sache vertheidigen, zeigt er in seinen Leistungen eine grosse subjective Bedeutung, ohne dass durch ihn die Sache objectiv sehr gefördert wurde. Dass *Schleiermacher* ihn mit solcher Liebe behandelt, während *Hegel* ihn nicht einmal erwähnt, findet hierin seine Erklärung.

§. 28.

D. Diogenes Apolloniates.

Schleiermacher Ueber Diogenes von Apollonia. Akad. Vorl. 1811. WW. III, 2. p. 149. *W. Schorn* Anaxogorae Clazomenii et Diogenis Apolloniatis fragmenta etc. Bonnae 1829. *Fr. Panzerbieter* Diogenes Apolloniates etc. Lips. 1830.

1. *Diogenes* ist zu Apollonia auf Kreta geboren, also dorischen Stammes, hat aber, wie Alle die περὶ φύσεως schrieben, sich des ionischen Dialekts bedient. Seine schwerlich abzuleugnende Gleichzeitigkeit mit dem *Anaxagoras* ist nur durch sehr gezwungene Annahmen damit zu vereinigen, dass er den *Anaximenes* gehört habe. Wahrscheinlich hat er seine Lehre durch Ueberlieferung kennen gelernt, so aber auch die des *Anaximandros*. Das Werk, aus welchem Fragmente zu uns herübergekommen sind, war vielleicht sein einziges, und die übrigen die angeführt werden nur Unterabtheilungen desselben.

2. Wie seine historische Stellung dies verlangt, fordert *Diogenes* eine grössere formelle Vollendung der Lehre durch Aufstellung eines festen Princips und einfache und würdige Darstellung. Darum versucht er erstlich zu beweisen, was bis dahin stillschweigende Voraussetzung gewesen war, dass der Urstoff nur einer und Alles nur Modification dieses Einen sey. Wäre dem nicht so, so gäbe es keine Mischung und überhaupt kein Verhältniss Verschiedener, es gäbe ferner keine Entwicklung und keinen Uebergang, da alles dies nur denkbar ist wenn Eines (ein Bleibendes) übergeht. Gibt es aber nur einen einzigen Grundstoff, so ist eine unmittelbare Folgerung daraus, dass es kein eigentliches Werden, sondern nur Verändrung gibt. Zweitens ist *Diogenes* mit Bewusstseyn, was seine Vorgänger unbewusst gewesen waren, Leugner

alles Immateriellen. Nicht nur, dass er seinen Urstoff, dessen Modificationen alle Dinge sind, ausdrücklich σῶμα nennt, sondern er weiss bereits, dass ein Unterschied zwischen Materie und Geist gemacht wird, und offenbar im Gegensatz zu solchem Dualismus behauptet er, dass der Verstand, der ihm mit der Lebenskraft und Empfindung zusammenfällt, der Luft immanent, und sie nicht ohne ihn zu denken sey. Darum empfange auch Alles, selbst die unorganischen Wesen, vorzüglich aber der Mensch, durch's Athmen Leben und Erkenntniss. Physiologische Instanzen, so die schaumartige Natur des Saamens, sollen dazu dienen, die belebende Natur der Luft zu beweisen. Dieser Versuch, gegen den Dualismus den frühern Monismus festzuhalten, macht aus dem unbefangnen Hylozoismus eine materialistische Lehre.

3. Wie *Anaximandros* leitet auch *Diogenes* das Einzelne vermöge des Gegensatzes vom Kalten und Warmen ab, wie *Anaximenes* identificirt er ihn mit dem des Dichten und Dünnen, setzt dann aber beide noch dem des Schweren und Leichten gleich. Da er dem *Anaximandros* entlehnt haben soll, dass das Meer ein „Ueberbleibsel" sey, so ist die Nachricht, dass er ein Mittelwesen zwischen Luft und Feuer zum Principe gemacht habe, wohl dahin zu modificiren, dass dieses Mittelwesen, gerade wie bei *Anaximandros*, schon ein Secundäres war. Durch Trennung des Leichten und Schweren entsteht die Erde und die Gestirne, deren kreisförmige Bewegung eine Folge der Wärme seyn soll. Indem dieselben sich von den Ausdünstungen der Erde nähren, wird sie immer trockner und geht der völligen Vertrocknung entgegen. Was er dann ferner von der bimsteinartigen Natur der Gestirne gelehrt hat, ist wohl dem *Empedokles* oder *Anaxagoras* abgeborgt, und hat vielleicht mit dazu beigetragen, ihm den Vorwurf des Atheismus zuzuziehn. Alle einzelnen Dinge haben an der Luft Theil, aber jedes auf verschiedene Weise und je nach dem verschiedenen Grade der Wärme, Trockenheit u. s. w. Die Luft selbst scheint nicht nur verschiedene Wärme- sondern auch Dichtigkeitsgrade bei ihm zu haben. Die einzelnen menschlichen Seelen sind auch nur durch ihre verschiedene Theilnahme an dem Lebens- und Erkenntnissprincipe verschieden. Ueberhaupt hat *Diogenes*, wofür auch seine Untersuchungen über die Adern sprechen, besonders das Lebendige, vor Allem den Menschen, zum Gegenstand seiner Forschung gemacht.

Diog. Laert. IX, 9. *Plut.* plac. phil. II, 1. 8. 13. 23. 32. III, 2. IV, 5. 16. 18. V, 15. 20. 23. *Simplic.* ad Phys. fol. 32. 33. *Ritter* et *Preller* §. 25—34. Am Vollständigsten findet sich Alles beisammen bei *Panzerbieter* l. c.

§. 29.

Ist Philosophie Selbstverständniss des Geistes, so ist der Nachweis, dass ein philosophisches System sich selbst nicht versteht, auch ein Beweis dass es nicht ganz (d. h. nicht die vollendete) Philosophie, und also darüber hinauszugehen ist. So aber verhält sich's mit den reinen Physiologen. Verstünden sie sich selbst, so würden sie sich eingestehn, dass nicht an dem Wasser oder der Luft ihnen liegt, sondern an dem, was das Bleibende, Substanzielle und Wesentliche in Allem ist, und dass nicht dies sie über das Pflanzliche und Thierische hinaustreibt, dass es thierisch und pflanzlich, sondern dass es wechselt und blosse Erscheinung ist. Eigentlich also handelt es sich gar nicht um sinnlich percipirbare Stoffe, sondern das Interesse dreht sich um Gedankenbestimmungen, Kategorien. Dieses zu finden verhindert den Geist die paradiesische Pracht des Orientes, in der die Aussenwelt den Menschen so beschäftigt, dass selbst der, welcher anfängt zu reflectiren, wie *Diogenes*, doch immer wieder meint, er interessire sich für die warme Luft. Die Abenddämmerung der occidentalischen Welt dagegen, ladet den Geist zum Grübeln über sich selbst ein, in dem er die Entdeckung macht, dass nicht, was dem Sinne als das Modificabelste sich zeigt, das Räthsel alles Daseyns löst, sondern nur Solches, was durch das Denken gefunden wird. In den Colonien Grossgriechenlands, welche, sey auch ihr Ursprung ein andrer, mehr oder minder alle dorischen Geist athmen, treten die reinen Metaphysiker auf, welche zu den reinen oder blossen Physiologen den diametralen Gegensatz bilden. Suchen diese aus materiellem Stoffe Alles abzuleiten, so jene Alles aus Gedankenbestimmungen zu deduciren. Den Bruch mit der physiologischen Anschauung bezeichnet der Umstand, dass die ersten Metaphysiker Ionier sind, welche aber aus dem Lande der Naturphilosophie auswandern.

II.
Die reinen Metaphysiker.

§. 30.

Welche Gedankenbestimmungen zuerst als die wesentlichen und Alles entscheidenden hervortreten müssen, ist durch die bisherige Entwicklung der Philosophie vorgezeichnet. Ist alle Mannigfaltigkeit durch Verdichtung und Verdünnung erklärt, so muss der Geist, wo er sich über sich selbst besinnt, zu dem Resultate kommen, dass ihm alle Wesensunterschiede zu Unterschieden des Einfacheren und

Vielfachern, des Minder und Mehr, das heisst zu Zahl-Unterschieden geworden sind. Sind aber die Unterschiede des Wesens nur solche der Zahl, so liegt auch die Consequenz nahe: dass Wesen und Zahl dasselbe sei. Wenn noch das, so viel weiter fortgeschrittene, Denken des *Plato* das Verhältniss des Substanziellen und Accidentellen gern als das des Einen und Vielen bezeichnet, so ist es erklärlich, dass, wo der Flug des metaphysischen Denkens erst beginnt, diese quantitativen Kategorien ganz auszureichen scheinen. Bilden sie doch, wie Philosophen des Alterthums und der Neuzeit richtig bemerkt haben, gleichsam ein Mittleres zwischen dem Physischen und Logischen, und geben so das bequemste Mittel, den grossen Schritt von diesem zu jenem, durch Theilung zu erleichtern. Die mathematische Schule des *Pythagoras* zeigt deshalb die ersten Anfänge der Metaphysik.

A.

Die Pythagoreer.

§. 31.

a. Geschichtliches.

Ed. Röth Geschichte unserer abendländischen Philosophie etc. Mannheim 1846. 1858. 2. Bd. p. 261 ff.

Der unzuverlässige Charakter, den die drei aus dem Alterthum zu uns gekommenen Biographien des *Pythagoras* haben, die Widersprüche weiter, die gegen sie von mehr nüchternen Berichterstattern erhoben worden sind, haben kritische Untersuchungen nöthig gemacht, welche, je nachdem der Kritiker für die Originalität alles Griechischen schwärmte, oder aber Indo- oder Aegyptomane war, zu entgegengesetzten Resultaten geführt haben. In den letzten Jahrzehenden war die erstere Einseitigkeit die vorherrschende, darum erscheint die entgegengesetzte, wie sie z. B. von *Röth* repräsentirt wird, heut zu Tage als Neuerung, was sie in früherer Zeit nicht war. Darüber dass *Pythagoras* als Sohn des Steinschneiders *Mnesarchos* in Samos geboren und dass er ein Nachkomme tyrrhenischer Pelasger gewesen ist, was vielleicht seine Neigung für mystische Gebräuche erklärt, darüber sind Alle einig. Dagegen lassen die Meisten unter den Neueren ihn Ol. 49, d. h. zwischen 584 und 580 v. Chr. geboren werden, in seinem vierzigsten Jahre sein Vaterland verlassen und nach zwölfjährigen Reisen in Ionien, Phönicien und Aegypten, sich in seinem 52. Jahre in Kroton in Grossgriechenland niederlassen und seine Schule gründen, während *Röth*, besonders dem *Jamblichos* folgend, als sein Geburtsjahr 569 v. Chr. angibt,

und behauptet er habe bereits in seinem 18. Jahre Samos verlassen, dann zwei Jahre lang den Unterricht des *Pherekydes* empfangen, zwei weitere auf Reisen in Phönicien, dann zwei und zwanzig in Aegypten, endlich zwölf in Babylon zugebracht, wohin ihn *Kambyses* mit anderen Aegyptischen Gefangenen geführt habe. Erst dann, also in seinem 56. Jahre sei er nach Samos zurückgekehrt, in seinem 60. nach Grossgriechenland gekommen, wo er 20 Jahre lang in Kroton, dann von dort vertrieben in Tarent und Metapont noch 19 Jahre gelebt habe und in seinem 99. Jahre gestorben sei. Ganz eben so wie über die Chronologie, so gehen auch über die eigentlichen Quellen der Pythagoreischen Lehre die Ansichten auseinander. Während die Neueren meistens die Nachricht des Alterthums, dass *Pythagoras* ein Schüler des *Anaximandros* und *Pherekydes* gewesen sei, nur kurz berühren und das Erstere wegen des anderen Charakters der Lehre unwahrscheinlich das Andere nichtssagend nennen, weil wir von der Lehre des *Pherekydes* Nichts wissen, legt *Röth* auf Beides ein grosses Gewicht. Die Lehre des *Pherekydes* ist nach ihm die ganz unveränderte Aegyptische Lehre, nach welcher die Gottheit als die Viereinigkeit des Geistes, des Urstoffes, der Zeit, und des Raumes gefasst, aus dieser in Weise der Emanation der Ursprung des Welt-Ei's abgeleitet sei u. s. w. Mit dieser von *Pherekydes* ganz unwissenschaftlich vorgetragenen Lehre bekannt geworden, habe *Pythagoras* dann andere Ionier, z. B. den *Anaximandros,* dessen Lehre gleichfalls ägyptischen Ursprungs, kennen gelernt und sei dann in Aegypten selbst so gründlich mit der Weisheit dieses Landes bekannt geworden, dass er als der Hauptcanal anzusehen sei, durch den sie nach Griechenland gelangte. Theologie und Geometrie ist es, die *Pythagoras* in Aegypten gelernt haben soll, in die Arithmetik dagegen, in der er vielleicht noch grösser als in der Geometrie, sollen ihn die Chaldäer eingeweiht haben, die er in Babylon traf. — Das Alterthum berichtet zu einstimmig von einem in ein eigenthümliches Geheimniss gehüllten Bunde, zu dem die weiter fortgeschrittenen Schüler des *Pythagoras* gehörten, als dass das Daseyn eines solchen bezweifelt werden könnte. Während die Meisten in der neuern Zeit diesem Bunde eine religiöse, vielleicht auch politische, durchaus aber keine wissenschaftliche Bedeutung zuschreiben, weicht auch hierin *Röth* von ihnen ab. Diejenigen, welche nicht nur den öffentlichen Vorträgen des *Pythagoras* über die Regeln der Sittlichkeit, über Unsterblichkeit u. s. w. beizuwohnen pflegten (Akusmatiker), sondern wirklich seiner Schule angehörten, wurden, nach vorausgegangener moralischer und intellectueller Prüfung aufgenommen, und zuerst, besonders durch Musik und Mathematik (daher

Mathematiker), streng geschult. Die unter den Schülern, welche sich bewährten (Mancher ward förmlich ausgeschlossen) wurden mit religiösen Weihen für mündig erklärt, und mit den eigentlich tiefsten Lehren bekannt gemacht, welche mit der Aegyptischen Theologie und Kosmologie übereinstimmten, die nur in sofern modificirt wurden, dass hier *Dionysos* an die Stelle des *Osiris* trat u. s. w. Weil nun Einige unter den Schülern mit dieser Dogmatik nie bekannt gemacht wurden, die doch so weit in die Lehre des *Pythagoras* eingedrungen waren, dass sie erkannten: Alles, was sie wussten, sei eigentlich nur das Vorspiel zu der eigentlichen Wissenschaft, so war es möglich, dass diese nun sich nach einer andern Metaphysik umsahen, die sie mit der in den unteren Classen gelernten Zahlenlehre verbinden könnten. So sey es gekommen, dass aus den mathematisch geschulten Jüngern des *Pythagoras* erstlich ächte Schüler desselben hervorgingen (*Röth* nennt sie Pythagoriker) deren Ehrfurcht vor den mitgetheilten Lehren sie verhinderte das, was sie in oder nach den Lehrstunden niedergeschrieben hatten, zu veröffentlichen, so dass es eben darum bis zu den Neuplatonikern verborgen blieb. Zweitens aber sey namentlich durch den aus der Schule gestossenen *Hippasos*, der mit der Pythagoreischen Zahlenlehre die dualistische Metaphysik *Zoroasters* verschmolzen habe, welcher *Demokedes* der frühere Leibarzt am Persischen Hofe, und überhaupt die krotoniatische Medicinerschule anhing, jene Metaphysik der unächten Schüler des *Pythagoras* (*Röth* nennt sie Pythagoreer) entstanden, welche zuerst die Lehre von den Gegensätzen, endlich sogar die abgeschmackte Theorie, dass die Zahlen das Wesen der Dinge ausmachen, unter des *Pythagoras* Namen in Cours gebracht hätten. Zu diesen Letzteren gehöre nun vor Allen *Philolaos*. Da nun die neuere Kritik die uns überlieferten Fragmente des *Timaios, Okellos Leukanos, Eurytos, Archytas* für unächt erklärt hat und ausser den unbedeutenden χρυσᾶ ἔπη nur die von *Böckh* gesammelten Fragmente des *Philolaos* als ächt gelten lässt, da ferner *Plato* seine Zahlen- und Ideenlehre ganz dem *Philolaos* dankt, so sei es erklärlich warum die Neuzeit als Lehre des *Pythagoras* und der Pythagoriker ansieht, was Pythagoreer und Platoniker daraus gemacht haben. Hätte man nicht die Zeugnisse des Alterthums verachtet, welche den *Pythagoras* seine Weisheit aus Aegypten holen lassen, und hätte man die Lehre Aegyptens besser erkannt, so hätte man schon früher einsehn können, dass wir uns hinsichtlich des Mangels an Quellen gar nicht zu beklagen haben, indem die s. g. Orphica von *Pythagoras* selbst Geschriebenes enthalten, namentlich den ἱερὸς λόγος für die tiefer eingeweihten Schüler. — Selbst wenn, was

sich schwerlich behaupten lässt, *Röth* in Allem was er sagt Recht hätte, so würde doch in Folge seiner Untersuchungen, in den bisherigen Darstellungen der Geschichte der griechischen Philosophie, da er ja selbst eingesteht dass die Lehre der Pythagoriker keinen, die der Pythagoreer einen ungeheueren Einfluss auf die spätere Entwicklung gehabt habe, nur dies zu ändern sein dass der erste Urheber der Philolaisch-Platonischen Lehre hinfort nicht mehr *Pythagoras*, sondern *Hippasos* genannt würde. Dies wäre doppelt unerheblich, da nach des *Aristoteles* Vorgang alle Späteren sich wohl gehütet haben, von einander zu sondern, was *Pythagoras* selbst gelehrt, und was seine Nachfolger hinzugethan haben.

§. 32.

b. Die Lehre der Pythagoreer.

Böckh Philolaus des Pythagoreers Lehren nebst Bruchstücken seines Werkes, Berl. 1819. *H. Ritter* Geschichte der pythagoreischen Philosophie. Berlin 1827. Dagegen: *E. Reinhold* Beiträge zur Erläuterung der pythagor. Metaphysik. Jena 1827. *Brandis* Ueber Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker im 2. Jahrg. des Rhein. Museums.

1. Als den Grund, warum die Pythagoreer nicht einen sinnlichen Urstoff annahmen, sondern in den Elementen der Zahlen die aller Dinge sahen, gibt *Aristoteles* erstlich an, dass die Zahlen Princip alles Mathematischen seyen, zweitens, dass alle Harmonie auf Zahlenverhältnissen beruhe, drittens, dass sich in so vielen Naturerscheinungen gewisse Zahlen immer wiederholen. Zu diesen objectiven Gründen ist dann als subjectiver der gekommen, dass die Zahl die richtige Erkenntniss vermittelt, den Grundsatz aber dieser ganzen Periode, dass Gleiches durch Gleiches erkannt werde, auch die Pythagoreer nie verleugnet haben. Darüber, wie sie das Verhältniss zu den Dingen gedacht haben, widersprechen sich die Nachrichten. Zu den beiden der Alten, dass nach ihnen die Zahlen die Dinge selbst, d. h. dass sie die immanente Wesenheit der Dinge seyen, und wieder: dass sie Urbilder der Dinge, nach welchen diese gebildet seyen, ist in neurer Zeit die Behauptung *Röth's* gekommen, dass die Zahlen nur als symbolische oder tropische Bezeichnung gedient hätten, so dass weil nach Pythagorischer (d. h. ägyptischer) Lehre die Materie aus zwei Stoffen zusammengesetzt ist, man nun die Materie „die Zwei" genannt habe, wie wir von den „Zwölfen" sprechen und die Apostel, oder von der bösen „Sieben" und die Todsünden meinen. Nimmt man den *Philolaos* als den Repräsentanten der streng wissenschaftlichen Pythagoreer, so ist ihre Lehre: dass die Zahlen die eigentlichen Dinge sind, so dass bei ihnen die Entwicklung der Zahlen, nicht nur durch Synekdoche sondern wirklich, mit der Ent-

wicklung der Dinge, das Zahlensystem mit der Welt, zusammen fällt. —

2. Das, woraus alle Zahlen sind, ihr Grund oder ihr Princip, was eben darum oft ihr Ursprung (γονή) auch wohl ihr erzeugender Vater genannt wird, ist das Eins (ἕν) oder die Einheit (μόνας), die weil sie alle Zahlen in sich enthält, oft als die Zahl überhaupt bezeichnet wird. Aus der Eins als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel gehen nun die Zahlen hervor vermöge des, für das ganze System so wichtigen, Gegensatzes des Unbestimmten (ἄπειρον oder auch ἀόριστον) und des Begrenzenden (τὰ περαίνοντα, was *Plato* prägnanter τὸ πέρας nennt). Ist man gleich berechtigt das Hineinführen der ἐνάντια zur Ableitung der Dinge eine Anlehnung an *Anaximandros* zu nennen, so ist doch der grosse Unterschied nicht zu übersehen, dass an die Stelle der physikalischen Gegensätze Kalt und Warm u. s. w., hier ein logischer getreten ist; ja, dass dasselbe Wort, dessen sich *Anaximandros* zur Bezeichnung des Principes bedient hatte, hier nur eine und sogar, wie sich sogleich zeigen wird, die untergeordnete Seite desselben bezeichnet, zeigt das bewusste Hinausgehn über den milesischen Physiologen. Das Begrenzende wird fortwährend als das Höhere und Mächtigere bezeichnet, über beiden aber steht die Einheit, die sie als gebunden in sich enthält; darum heisst sie Harmonie und es wird gleichbedeutend ob von der Zahl oder von der Harmonie gesprochen wird. Diese gegensatzlose Einheit ist der höchste Gedanke in diesem Systeme, ist also der Gott desselben und es ist von wenig Bedeutung, ob früher oder ob später ausdrücklich der Name Gott oder Gottheit dafür gebraucht wird. Das Hervortreten der Zahlen aus der Eins, oder der Dinge aus Gott, geschieht nun vermöge dieses Gegensatzes. Da er selbst aber in der aller verschiedensten Weise gedacht wird, und sich frühe, namentlich zehn verschiedene Fassungen desselben fixirt haben, so ist es sehr leicht zu vereinigen, dass nach Einigen die Pythagoreer alles aus der Zahl, nach Anderen alles aus den zehn Gegensätzen abgeleitet haben. Die letzteren sind secundäre Principien, nicht das primitive Element, dies ist nur die Eins. Der Gegensatz des Geraden und Ungeraden, der unter diesen zehn auch vorkommt, war wohl für die, über die Zahlen speculirenden, Pythagoreer der erste der ihnen auffiel, und vielleicht kam man erst durch rückwärtsschreitende Abstraction dazu, den Keim zu diesem Gegensatz unter den Zahlen schon in der gemeinschaftlichen Wurzel aller anzunehmen. Das Ungerade als das dem Begrenzenden Entsprechende, wird als das Höhere genommen, und der Vorzug der ungeraden Zahlen auf die Macht gegründet die sie zeigen indem sie zu einer andern ge-

fügt, deren Natur ändern, ferner darauf dass sie allein Anfang, Ende und Mitte haben, endlich darauf dass sie alle Differenzen von Quadratzahlen und also, räumlich gedacht, umfassende, begreifende, Gnomonen sind. Wenn das Eins, weil es über allen, also auch diesem Gegensatze steht, als das *ἀρτιοπέριττον* bezeichnet wird, so ist dies Wort nicht in dem bei den Mathematikern gewöhnlichen Sinne zu nehmen. Dass die ungeraden Zahlen höher gestellt werden als die geraden, hat *Gladisch* in seiner Parallelisirung der pythagoreischen Lehren mit den chinesischen urgirt, und wieder hat der Umstand, dass unter den Gegensätzen sich auch der zwischen Licht und Dunkel, Gut und Uebel, findet, im Alterthum und in der Neuzeit Viele dahin gebracht, Entlehnungen aus dem Parsismus anzunehmen. Wenn unter den verschiedenen Ausdrücken für diesen Gegensatz auch *ἓν καὶ πλῆθος* vorkommt, so zeigt dies einerseits den Vorzug, der der einen Seite eingeräumt wird, hat aber andrerseits zur Folge, dass Missverständnisse möglich sind darüber, ob das Princip selbst, oder nur ein Moment gemeint sey. Die Distinction die spätere Schriftsteller zwischen *μόνας* und *ἓν* gemacht haben, ist dadurch dass gerade was der Eine *ἓν* nennt bei dem Anderen *μόνας* heisst, unfruchtbar geblieben, die zwischen erstem und zweitem Eins, die auch vorkommt, ist jedenfalls deutlicher. Das dem (zweiten) Eins gegenüberstehende Moment der Vielheit, wird manchmal auch *δύας*, und später um es von der Zweizahl zu unterscheiden *δύας ἀόριστος*, genannt. Geometrisch wird dieser Gegensatz als der zwischen Rechteck und Quadrat, logisch als der zwischen Bewegtem und Ruhendem, physiologisch als der zwischen Weiblich und Männlich, Links und Rechts gefasst, immer so, dass das erste Glied des Paares das *ἄπειρον*, das zweite die *περαίνοντα* vertritt. —

3. Indem die, in dem absoluten Eins gebundenen Gegensätze sich ausserhalb desselben begegnen, entsteht das System der Zahlen oder Dinge. Da die arithmetische Anschauung von der geometrischen noch nicht so wie später getrennt ist, so werden nicht nur die Zahlen, sondern auch die Momente der Zahl, sogleich räumlich gedacht, und darum fällt der Begriff des Unbestimmten mit dem des Leeren, als der unbestimmten Räumlichkeit zusammen, das dann wohl auch als das Hauchartige, (Bestimmbare) gefasst wird. Ihm gegenüber steht dann das Begrenzende als das das Leere erfüllende Räumliche, das öfter in dem Worte Himmel (d. h. All) zusammengefasst wird. Daher der, zuerst frappirende, Ausdruck, dass indem der Himmel das Leere in sich hinein-ziehe oder athme, dadurch *διαστήματα* und also Vielheit entstehe, dem unsere abstracte Sprachweise, ganz ohne den Gedanken zu verändern, den substi-

tuiren würde: in die Einheit tritt der Gegensatz und dadurch entsteht Vielheit. Alle Vielheit, darum auch die Vielheit der auf einander folgenden Momente und also Zeit. Je mehr die räumliche Anschauung sich vordrängt, desto mehr nähert sich diese Metaphysik der physikalischen Theorie, daher kann es kommen, dass *Aristoteles* den Pythagoreern vorwirft, ihre Zahlen seyen nicht unräumlich gewesen, und dass ein jüngerer Pythagoreer, *Ekphantos*, sie so körperlich fasste, dass er damit der Atomistischen Theorie vom Leeren und Vollen ganz nahe kam. Sind die Zahlen die Dinge, und bilden sie zugleich ein System, so ist es begreiflich, dass erst bei den Pythagoreern das All als Ordnung (κόσμος) gedacht und bezeichnet wird. War aber die nicht-explicirte Zahl, oder das Eins, dasselbe mit der Gottheit, so kann weder der Ausdruck befremden, dass die Welt von einem Verwandten beherrscht werde, noch auch dass sie eine Entfaltung (ἐνέργεια) Gottes genannt wird. Aus diesem Ausdruck und dem Ausspruch eines Pythagoreers, dass nicht das Erste das Vollkommenste sey, sondern das Spätere, mit *Ritter* zu schliessen, die Welt stehe im Evolutionsverhältniss zu Gott, scheint um so mehr zu kühn, als jener Ausspruch vielleicht nur von dem Verhältniss kleinerer und grösserer Zahlen gilt. Consequent ist es, wenn die Welt hier als Correlat der Gottheit, und darum als ewig und unvergänglich, gefasst wird.

4. Das Einzelne der Ableitung betreffend, so entsteht durch das erste Zusammentreffen des ἕν und des πλῆθος, d. h. durch die erste Vervielfältigung der Einheit, die Zweizahl δύας (nicht die δύας ἀόριστος), welche zugleich die Linie oder die erste Dimension ist, ganz wie der Punkt mit der Einheit zusammenfällt, von der er sich nur durch θέσις, d. h. Räumlichkeit unterscheidet. Beide zusammen, geben die τρίας, die erste vollständige Zahl, die zugleich die Zahl der Fläche als das διχῆ διαστατόν ist. Die vollkommenste Zahl aber ist die Vierzahl (τετρακτύς) nicht nur weil sie die Zahl der vollständigen (τριχῆ διαστατόν) Räumlichkeit ist, sondern weil in der Zahlenreihe 1:2:3:4 die wesentlichen harmonischen Verhältnisse gegeben sind, die ἁρμονία oder διὰ πασῶν, διὰ πέντε oder δι' ὀξειῶν, διὰ τεσσάρων oder συλλαβά. Ist aber die Vierzahl: das alle harmonischen Verhältnisse enthaltende Räumliche, so ist die Verehrung derselben, d. h. des harmonisch geordneten Alls, sehr erklärlich. Weil $1+2+3+4=10$, so ist die δέκας nur die weiter ausgeführte Tetraktys, und ist, wie diese, nicht nur ein Symbol, sondern der aller exacteste Ausdruck, für die Welt. Wenigstens in der späteren Ausbildung der Lehre erscheint die Welt als zehn göttliche Kreise, deren äusserster der Feuerkreis oder Fixsternhimmel ist, innerhalb

dessen sich die (mit Inbegriff der Sonne und des Mondes) sieben Planetenkreise, ferner der Kreis der Erdbahn, endlich der der Gegen-Erde, die uns den directen Anblick des Centralfeuers verbirgt, das wir nur als reflectirtes (Sonnen- und Mond-) Licht sehen, um jenen Heerd des Zeus bewegen. In früherer Zeit, wo die Erde als der stillstehende Mittelpunkt gedacht wurde, war die Vorstellung dass die sieben sich bewegenden und also vibrirenden Planeten ein Heptachord bilden ganz erklärlich, mit den zehn bewegten Kreisen ist sie nicht vereinbar, darum weiss *Philolaos* Nichts von der Musik der Sphären, die wir nur deswegen nicht merken, weil wir sie immer hören. Als Weltkörper unterliegt die Erde wie der ganze Kosmos dem Gesetze der Nothwendigkeit, andrerseits aber bildet sie den Mittelpunkt der sublunarischen Welt, des οὐϱανος, oder der Welt des Veränderlichen, wo auch der Zufall seine Macht zeigt. Hier im Tellurischen tritt sogleich bei der Lehre von den Elementen der ganz andere Charakter hervor, den die pythagoreische Physik im Vergleich mit der ionischen hat. Nicht auf den physikalischen Gegensatz des Kalten und Warmen, sondern auf den arithmetischen des ersten Geraden und Ungeraden, wird der der Erde und des Feuers zurückgeführt, und das Wasser, als beide enthaltend, als das erste Gerad-Ungerade bezeichnet. Andere begründen geometrisch, indem sie jedem Elemente als Urgestalt (seiner Atome) je einen der fünf regelmässigen Körper zuweisen, wo denn dem Feuer das Tetraeder, der Erde der Cubus, dem Wasser das Ikosaeder, der Luft das Oktaeder, endlich das Dodekaeder dem Alles Umfassenden zugeschrieben wird. Auch in den physiologischen Functionen wollten sie die Vierzahl nachweisen, ja *Eurytos*, ein Schüler des *Philolaos*, soll so weit in's Detail gegangen sein, dass er versucht hat, jedem Dinge die sein Wesen ausdrückende Zahl zuzuweisen.

5. Zur Physik der Pythagoreer gehört auch, was sie von der Seele, d. h. dem Lebensprincipe, sagen. Schon der Welt schreiben sie eine solche zu, sie soll von dem Mittelpunkte des Alls aus Alles durchdringen, als die Alles beherrschende Harmonie. Darum wird sie, ja manchmal sogar der Schwerpunkt des Alls, das Eine genannt anstatt des Einigenden. Ob sie als die Substanz der einzelnen Seelen, ob als ihr Urbild, ob endlich als das Ganze worin sie als Theil enthalten, zu fassen, das würde, wenn wir mehr von dem dritten Buche des Philolaischen Werkes besässen, zu entscheiden seyn. Dass die Seele des Menschen als Harmonie seines Körpers gefasst wird, ferner dass sie, wie die Welt selbst, eine Zehnzahl und darum die Welt zu erkennen im Stande sey, enthält

offenbar die Keime zur späteren Lehre vom Makro- und Mikrokosmus und stimmt zu den sonstigen Lehren der Pythagoreer; die Behauptung dagegen dass der Leib ein Kerker der Seele, so wie die damit zusammenhängende von der Seelenwanderung, hat ein mehr exotisches Gepräge. Beide Behauptungen, so wie die Lehre von Dämonen und Luftgeistern scheinen mit der Zahlenlehre in keinem Zusammenhange zu stehn. Desto mehr, was von ihrer Erkenntnisstheorie und Ethik überliefert worden ist. Für beide ist die Unterscheidung eines unvernünftigen und vernünftigen Theils, ausser welchen wohl schon, als vermittelndes Drittes, der θύμος, angenommen wird, die psychologische Grundlage, die dadurch, dass die einzelnen Seelen-Functionen besonderen Organen des Leibes zugewiesen werden, selbst physiologisch begründet erscheint. Dass die Erkenntniss dem vernünftigen Theile vindicirt wird, versteht sich von selbst. Vermittelt wird die Erkenntniss durch die dem Truge unzugängliche Zahl; was sich der mathematischen Bestimmtheit entzieht ist unerkennbar, weil es unter der Erkenntniss steht. Vier Grade der Erkenntniss werden wahrscheinlich erst in späterer Zeit unterschieden, und mit den ersten vier Zahlen verglichen; der νοῦς geht einheitlich auf seinen Gegenstand, der Wissenschaft soll die Zweizahl, der Meinung die Dreizahl, der Wahrnehmung die Vierzahl entsprechen. Der sittliche Geist, den das ganze Wesen und auch die Lehre des *Pythagoras* athmet, hat Einige dazu gebracht zu behaupten, seine Philosophie sey dem grösseren Theile nach Ethik. Dies ist unrichtig, denn dazu, das sittliche Handeln nicht nur anzurathen sondern in seinem Wesen zu erfassen, werden nur schwache Versuche gemacht. Was *Aristoteles* an ihnen tadelt, dass sie für die Gerechtigkeit eine mathematische Formel aufgestellt haben, ist als consequent vielmehr zu loben; selbst dass sie dieselbe als ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος bezeichnet haben, ist wenn man bedenkt, dass sie die Gerechtigkeit nur als vergeltende denken, erklärlich. Auch die Nachricht, dass sie die Tugend als die Gesundheit der Seele definirt hätten, in der das ἄπειρον (das Sinnliche) unter das Maass gebracht werde, ist nicht unglaublich trotz der Annäherung an Platonische und Aristotelische Formeln. Noch mehr tritt diese darin hervor, dass sie die Gerechtigkeit besonders im Staatsleben betrachtet, und hier die gesetzgebende und richtende Function mit der hygieinischen (gymnastischen) und ärztlichen verglichen haben, womit der Platonische Gorgias wörtlich übereinstimmt. Im aristokratischen Sinne haben sie das πλῆθος, die Masse, verachtet und Anarchie als das grösste Uebel bezeichnet. Selbst in dem Widerwillen gegen Bohnen hat man, vielleicht

nicht mit Unrecht, eine politische Demonstration gegen die demokratische Stellenbesetzung durchs Loos sehen wollen. Dass alle Praxis auf das Gebiet des Veränderlichen beschränkt ist, war wohl einer der Gründe, warum sie dieselbe so viel niedriger stellten als die Theorie und diese, namentlich die Beschäftigung mit der wissenschaftlichen Zahlenlehre, die wahre Glückseligkeit nannten.

Arist. Met. A. u. Λ. *Arist.* Phys. De coelo. De anim. — *Simplic.* ad Ar. Phys. — *Diog. Laërt.* VIII, 1. — *Plut.* plac. phil. I, 3. 7, 8. 11. 14. 15. 21. 23. 24. 25. II, 1. 4. 6. 9. 11. 13. 21. 24. 25. 29. 30. III, 1. 2. 5. 15. 16. 17. IV, 2—8. 13. 14. 16. 20. V, 1. 3. 15. 20. 24. 26. *Stob.* Eclog. — *Jamblich.* vita Pythg. Theolog. arithm. — *Ritter* et *Preller* §. 62—128.

§. 33.

Die Nothwendigkeit, dass auch über den Pythagoreischen Standpunkt hinausgegangen werde, ist nachgewiesen sobald gezeigt wurde, dass er eigentlich etwas ganz Anderes will als er erreicht, denn dann ist er kein volles Verständniss seiner selbst, wie doch die Philosophie seyn sollte: das Bestreben der Pythagoreer geht offenbar darauf, das Eine auf Kosten des Vielen, und über dasselbe, zu erheben, es zum alleinigen Absoluten zu machen. Immer aber wird es zu einer, dem Vielen diametral entgegengesetzten, darum aber ihm coordinirten Seite, zu seinem blossen Correlat, wodurch es eigentlich aufhört Princip zu seyn. Zu diesem Widerspruch zwischen Wollen und Können, bringt sie, so nothwendig dieselbe auch gewesen war, die mathematische Fassung ihrer Lehre. Wird der Unterschied zwischen Princip und Principiat als ein numerischer gefasst, so kann, da Zahl Zahl ist, es nicht ausbleiben, dass beide in gleichen Rang gestellt werden, ja, da die höhere Zahl die niedrigere mit, und also mehr als sie, enthält, so kann es kommen, dass sich das Verhältniss zwischen Princip und Principiat umzukehren, wenigstens scheint. Indem die Pythagoreer das Viele auch als das Andere oder Bewegte bezeichnen, und also dem Gegensatz dazu die Bedeutung des Selbigen und Beharrenden gegeben haben, fangen sie selbst an, statt der quantitativen Kategorien qualitative anzuwenden. Werden anstatt der von ihnen gebrauchten die angewandt, die als die abstracteren ihnen zu Grunde liegen, das unveränderliche Seyende und das Wechselnde und Werdende, so wird der Geist nicht nur sich besser verstehn als da, wo er (ionisch) mit dem gemeinschaftlichen Urstoff der Dinge sich befriedigte, sondern es wird ihm auch gelingen was dort misslang, wo (pythagoreisch) die mannigfaltigen Dinge Vervielfältigungen des Principes waren. Wie die Pythagoreer die Uebergangsstufe von der Physiologie zur Meta-

physik repräsentiren, so die Eleaten die reine Metaphysik selbst in ihrem äussersten, antiphysiologischen, Extrem.

B.

Die Eleaten.

Brandis Commentationes Eleaticae. Altonae 1813. — *Karsten* Philosophiae graecae veteris Reliquiae. Bruxell. 1830. seqq.

§. 34.

a. Xenophanes.

Vict. Cousin Nouveaux fragmens philosophiques. Paris 1828. p. 9 — 95.

1. *Xenophanes*, des *Orthomenos* oder des *Dexinos* Sohn ist im ionischen Kolophon geboren. Hinsichtlich der Chronologie sind die directen Angaben des *Timaios* und *Apollodoros* bei *Clemens Alexandrinus*, nicht zu vereinigen und man muss sich eine Annahme bilden, bei der die constatirten Facta bestehen können, dass er den *Thales* und *Pythagoras* als berühmte Weise erwähnt, dass *Heraklit* ihn kennt, dass er die Gründung Elea's (oder Velia's), wo er, wie es scheint nach einem langen Wanderleben durch viele Städte Siciliens und Grossgriechenlands, gewohnt, besungen hat, endlich dass er mindestens zwei und neunzig Jahre alt geworden ist. Die Nachricht der Alten, seine Blüthe falle in Ol. 60 scheint damit vereinbar, obgleich auch sie, z. B. von *Brandis*, ist angefochten worden. Ausser seinen Gedichten epischen Inhalts hat er Lehrgedichte verfasst und als Rhapsode abgesungen; Sillen sind sie wohl genannt weil darin oft eine satyrische Ader fliesst. Aus den Fragmenten daraus, die zuerst *H. Stephanus*, dann *Fülleborn*, *Brandis*, endlich *Karsten* gesammelt haben, muss man auf viele Kenntnisse bei ihm schliessen.

2. Nach *Plato* haben die Eleaten was wir das All nennen, das Eine genannt; da aber alle ihre Beweisführungen für seine Einheit in der Polemik gegen das Werden bestehn, so ist offenbar Eines bei ihnen der Name für das unveränderliche Seyende, eine Bezeichnung welche auf pythagoreische Einflüsse zu schliessen berechtigt, auch wenn die Nachricht falsch seyn sollte die den *Xenophanes* vom Pythagoreer *Telauges* Unterricht empfangen lässt. Eine Polemik gegen Pythagoreische Lehre liegt in der Behauptung des *Xenophanes*, dass das Eine nicht athme. (Vgl. oben §. 32 sub 3.) Zu jener Platonischen Nachricht tritt ergänzend die Aristotelische, dass *Xenophanes* das ganze All anschauend gesagt habe, dieses Eine sey Gott. Da die Zeit Mannigfaltigkeit enthält, so ist das Eine oder die Gottheit ewig. Mit der Vielheit ist die Unbestimmtheit (das ἄπειρον) von dem Einen negirt, und der Aristotelische Tadel, dass es unentschieden bleibe, ob *Xenophanes*

sein Princip als πεπερασμένον gefasst habe, kein verdienter. Die Kugelgestalt, die *Xenophanes* der Gottheit zugeschrieben haben soll, ist bei dem, dem das All die Gottheit zeigt, erklärlich, und eine Folge davon, dass ihr jede Mannigfaltigkeit von Functionen, darum auch von Organen, abgesprochen wird. „Ganz sieht sie und ganz hört sie.“ Wo alle Vielheit ausgeschlossen ist kann von Polytheismus, wo kein Werden statuirt wird, von einer Theogonie nicht die Rede seyn, daher der Spott über die Volksreligion, der Hass gegen *Homer* u. s. w.

3. Hinsichtlich der Physik des *Xenophanes* streiten die Nachrichten. Die Ableitung aus vier Elementen ist zu sehr als Empedokleisch beglaubigt, als dass sie schon von ihm angenommen werden dürfte. Dass Alles aus der Erde abgeleitet worden sey, ist mit den Behauptungen des *Aristoteles* nur zu vereinigen, wenn die Erde nicht als Element sondern als Weltkörper verstanden wird, in welchem Falle mit dieser Nachricht die andere vereinbar wäre, dass aus Wasser und Erde (Urschlamm) er Alles habe entstehen lassen. Dass *Xenophanes*, wie noch Andere sagen, schon die Parmenideische Consequenz gezeigt habe, alles Sinnliche als Schein zu fassen, ist nicht recht glaublich, und viel wahrscheinlicher was wieder Andere sagen, dass er selbst geschwankt habe. Dies würde auch erklärlich machen, warum er schon früh für einen Skeptiker angesehen worden ist, trotz dem dass es kaum eine Lehre gibt, die so dogmatisch wäre, wie die eleatische.

Diog. Laërt. IX, 2. — Plac. Phil. II, 4. 13. 18. 20. 24. 25. III, 2. 9. 11. V, 1. — *Preller* et *Ritter* §. 129—140. — Fragmente gesammelt bei *Henr. Stephanus* in Poës. philos. p. 35—38. — *Brandis* l. c. Sect. I. — *Karsten* l. c. I, 1. — *Mullach* fragmenta philos. graec. p. 99—108.

§. 35.

Das Eine ohne alle Mannigfaltigkeit, das Seyende ohne alles Werden, ist zwar eine nur durch Denken zu erfassende Abstraction, doch aber liegt ihr selbst noch eine andere zu Grunde, aus der und einer nähern Bestimmung sie zusammengesetzt, die also ihr Element ist. Das ist die, als deren Participation sich das Seyende selbst bezeichnet, die reinste aller Gedankenbestimmungen, das Seyn. Geht die Philosophie auf den allerletzten oder absoluten Grund (§. 2), so wird sie nicht bei dem stehn bleiben können, dem ein Anderes zu Grunde liegt, oder an dem es Theil hat, sondern zu diesem selbst fortgehn müssen. Es ist darum nicht nur eine unwesentliche Aenderung der Terminologie, wenn der Nachfolger des *Xenophanes* die Pythagoreische Zahlbestimmung ganz weglässt, und an die Stelle des durch ein Participium (ὄν) bezeichneten Ab-

soluten eines setzt, das er nicht besser glaubt benennen zu können, als mit dem Infinitiv Seyn. *Parmenides* ist der Vollender der abstracten Metaphysik, die sich der Physiologie entgegen stellt.

§. 36.

b. Parmenides.

1. *Parmenides*, Sohn des *Pyrrhes*, ein Eleate, wird Schüler des *Xenophanes*, von Andern der Pythagoreer, genannt, deren Lebensweise ihn vielleicht mehr als ihre Lehre angezogen hat. Nach *Plato* muss er Ol. 64 oder 65 geboren seyn. Die allgemeine Achtung, die er wegen seines moralischen Werths und seiner Bürgertugend genoss, hat *Plato* und selbst *Aristoteles*, der keine Vorliebe für eleatische Lehren verräth, auch seiner wissenschaftlichen Bedeutung gezollt. Das metrisch verfasste, περὶ φύσεως überschriebene, Werk des *Parmenides* beginnt mit einer Allegorie von der *Sextos Empeirikos*, der den Anfang des Gedichts uns überliefert, im Wesentlichen die richtige Deutung gibt. Es zerfiel, wie die Lehre des *Parmenides*, in zwei Theile, deren erster die Wahrheit und das Wissen, der zweite den Schein und die Meinung behandelt.

2. Die Wahrheit wird erlangt, indem man nicht der sinnlichen Vorstellung sondern der reinen Vernunfterkenntniss folgt. Der Hauptsatz der sich hier ergibt ist, dass nur das Seyn Wahrheit habe, dem Nichtseyn gar keine zukomme, weswegen auch das Leere geleugnet wird. Der Grund, dass es ja sonst kein Wissen geben könnte, zeigt das, durch keine Skepsis erschütterte, Vertrauen der Vernunft zu sich selbst. Das Seyn ist Eines, es schliesst, weil dies ein Nichtseyn enthielte, alles Werden und eben so jede Vielheit und Mannigfaltigkeit aus, mag diese nun in räumlichen, mag sie in zeitlichen Unterschieden bestehn. Frei von jeder äusseren Determination, ist es das in sich selbst durch innere Nothwendigkeit Beruhende; aus beiden Gründen wird es als Kugelgestalt gedacht. Nicht grenzenlos, denn dann wäre es mangelhaft, aber durch kein Anderes ausser ihm begrenzt, hat es nicht einmal eine denkende Vernunft, deren blosses Object es wäre, sich gegenüber. Dasselbe ist was da denkt und welches gedacht wird, das Seyn ist Vernunft und dem Gedanken kommt Seyn zu. Neben diesem allein wahren Seyn hat eine andere Gottheit nicht Platz, daher lässt *Parmenides* die Volksgötter, als sich der Erkenntniss entziehend, dahingestellt; wenn er dann wieder den Eros als den Vater der Götter bezeichnet, so bedeutet wohl dieser Name, eben so wie das, was er öfter den Dämon genannt hat, die Alles zusammenbindende Nothwendigkeit, welche er auch Aphrodite scheint genannt zu haben.

3. Ein Standpunkt wie dieser, duldet keine Ableitung des Mannigfaltigen. Nur das Zeugniss der Sinne zwingt zu der Annahme desselben. Da aber die Sinne das Seyn nicht wahrnehmen, da sie vielmehr täuschen, so ist die Mannigfaltigkeit nur ein Schein, die Physik ist ihm bloss die Lehre von den Meinungen und warum der Mensch mit der Meinung behaftet ist, weiss *Parmenides* nicht zu begreifen sondern nur zu beklagen. Obgleich Nichtseyn nur Schein, ist die Welt doch nicht so aller Wahrheit entblösst, dass er nicht suchen sollte mit dem Wissen in sie hineinzudringen. Die beiden Principien, auf die er alle Mannigfaltigkeit zurückführt, und die bald Flamme und Nacht, bald Warmes und Kaltes, bald Feuer und Erde heissen, wiederholen den Hauptgegensatz des Seyns und Nichtseyns, und darum wird das Eine als das sich selbst Gleiche, das Andere als das Scheinbare, Unerkennbare u. s. w. bezeichnet. Beide Entgegengesetzten mischt und verbindet die Macht, die auch das Männliche dem Weiblichen zuführt, jene oben erwähnte Liebe des Alls, oder die Alles beherrschende Freundschaft. Wie jedes einzelne Ding, so ist auch jeder Mensch ein Gemisch jener Elemente; aus dem Urschlamm entstanden ist er um so vollkommner, je wärmer er ist, und wie er durch seine feurige Natur fähig ist, das Seyn zu erkennen, so unterwirft ihn seine irdische Beschaffenheit der Meinung, d. h. er erschaut das Nichtseyn. Weil keines dieser Elemente ohne das andere vorkommt, deswegen kann gesagt werden dass das höhere und niedere Erkennen dasselbe (d. h. wohl: nur graduell verschieden) seyen. Des *Parmenides* Vorstellungen vom Weltgebäude sind entweder unrichtig überliefert oder durch seltsamen Ausdruck unverständlich. Sie haben ihn nicht verhindert für seine Zeit wichtige astronomische Kenntnisse zu haben.

Diog. Laërt. IX, 3. Plac. phil. I, 24. 25. II, 7. 26. III, 1. 11. 15. IV, 5. V, 7. 11. —. *Preller* et *Ritter* l. c. §. 141—153. — Fragmente gesammelt bei *H. Stephanus* in Poës. philos. p. 41—46. *Brandis* l. c. comment. II. *Karsten* l. c. I, P. II. *Mullach* l. c. p. 109—130.

§. 37.

Wie die physiologische Richtung von *Anaximenes*, so ist die metaphysische von *Parmenides* in ihrer höchsten Vollendung dargestellt. Wie dort, so ist auch hier ein immanentes Weiterführen nicht, wohl aber ein Vertheidigen gegen Andersdenkende möglich. Diese Vertheidigung, die bei der anfänglichen Philosophie nur gegen Weitergehende Statt haben konnte und also reactionär seyn musste (vgl. §. 27), kann dies auch hier seyn, sie kann aber auch gerichtet seyn gegen den überwundenen, niedriger stehenden, Standpunkt der Physiologen. Diese letztere Aufgabe macht *Melissos* zu

der seinigen. Sie ist die leichtere und geringere Kraft genügt zu ihrer Lösung, wie zum Schwimmen mit dem Strom. Noch mehr, da jeder Kampf gegen einen anderen Standpunkt es nothwendig macht, sich mit diesem einzulassen und also ihm sich anzunähern, so wird der reactionäre Kampf gegen den höheren Standpunkt, wenigstens formell, über den eignen hinaus führen, der gegen den niedrigern aber unter ihn herabfallen lassen. Es geschieht daher dem *Melissos* nothwendig, was *Aristoteles* an ihm tadelt, dass er ein minder feiner Denker sey als die anderen Eleaten und dass er das Gedankenmässige sinnlich, d. h. ihre metaphysischen Bestimmungen zu physikalisch, gefasst habe.

§. 38.

c. Melissos.

(Pseudo-) Aristoteles de Xenophane (i. e. Melisso) Zenone et Gorgia c. 1 et 2.

1. *Melissos*, des *Ithagenes* Sohn, ein Samier, als Feldherr ausgezeichnet, heisst Schüler des *Parmenides*, für dessen Lehre ihn vielleicht nur Schriften gewonnen hatten. Um Ol. 84 blühend schrieb er ein Werk in Prosa und im ionischen Dialekt, das nach Einen περὶ φύσεως nach Anderen περὶ ὄντος hiess, und von dem Fragmente erhalten sind. Er sucht im Interesse der eleatischen Lehre die seiner Stammverwandten, der Physiologen, zu widerlegen. Das, dieser Absicht entsprechende, negative Resultat einiger unter seinen Argumentationen hat ihm den unverdienten Vorwurf des Skepticismus, dagegen sein Eingehn auf den Standpunkt seiner Gegner den nicht immer unverdienten zugezogen, dass er die Reinheit der eleatischen Abstractionen getrübt, und den *Parmenides* etwas roh gefasst habe.

2. Wie *Parmenides*, schiebt auch *Melissos* die religiösen Vorstellungen als der Erkenntniss sich entziehend, bei Seite. Sein Gegenstand ist das ἐόν, das er, dem *Xenophanes* sich wieder annähernd, an die Stelle des Parmenideischen εἶναι setzt. Wie er es gemeint hat, wenn er wirklich von dem Seyenden das einfach Seyende unterschieden hat, ist nicht klar. Nachdem er gezeigt warum das Seyende nicht entstehen noch vergehen könne, folgert er aus dieser zeitlichen sogleich auch die räumliche Unendlichkeit, und gibt also zum Aerger des *Aristoteles* die Bestimmtheit auf, die das Absolute bei *Xenophanes* und *Parmenides* gehabt hatte. Einheit, Untheilbarkeit, Unkörperlichkeit, und Unmöglichkeit jeder Bewegung, wird weiter von dem Seyenden prädicirt. Sowohl gegen die Verdichtung und Verdünnung als auch gegen die Mischung und Trennung wird polemisirt und damit die Behauptung verbunden, dass das Leere, und also die Bewegung in dasselbe, un-

möglich sey. Kaum einer der Physiologen wird also nicht berücksichtigt.

3. Mit ähnlicher Inconsequenz wie *Parmenides* behauptet *Melissos*, dass die Mannigfaltigkeit nur ein Product der Sinnentäuschung sey, indem die Sinne uns überall Uebergang vorspiegeln, wo doch in Wirklichkeit nur unbewegliches Seyn ist, und statuirt doch eine wissenschaftliche Erkenntniss derselben, oder eine Physik. Dass er Feuer und Erde als die Grundstoffe angenommen habe, ist bei seinem Verhältniss zu *Parmenides* wahrscheinlich. Der Uebergang von diesem zu *Empedokles* ist so leicht, dass die andere Nachricht, dass *Melissos* sich ganz dem Letzteren angeschlossen habe, kaum im Widerspruch mit der ersteren steht.

Diog. Laërt. IX, 4. *Preller* et *Ritter* §. 160—167. Die Fragmente s. *Brandis* l. c. Sect. III. *Karsten* l. c. *Mullach* p. 261—265.

§. 39.

Neben *Melissos* als dem rückwärts gewandten Vertheidiger eleatischer Lehre steht *Zeno*, welcher sie als die Neuerungen bekämpfender Reactionär in Schutz nimmt. Die Aufgabe ist eine verzweifelte und bedarf darum grosser Kraft. Daher die subjective Bedeutung des Mannes. Tiefsinnig Neues zu finden, darum handelt es sich nicht, sondern allen erdenklichen Scharfsinn aufzubieten um das Gefundene sicher zu stellen. Deshalb Ausbildung der formellen Seite des Philosophirens, die den *Zeno* zum *Diogenes Apolloniates* seiner Schule macht. Da der Standpunkt, gegen welchen *Zeno* seinen Meister vertheidigt, den Grundgedanken desselben mit dem entgegengesetzten verbindet, so ist es begreiflich, warum *Zeno* seine Vertheidigung so führt, dass er in den Lehren der Gegner Widersprüche nachweist. Die Dialektik als die Kunst Widersprüche zu entdecken hat darum den *Zeno* zu ihrem Erfinder, seine Dialektik aber, obgleich sie nur ein negatives Resultat hat, auch später im skeptischen Interesse ausgebeutet worden ist, steht doch ganz im Dienste des durchweg dogmatischen Eleatismus.

§. 40.

d. Zenon.

(Pseudo-) Aristot. de Melisso Zenone et Gorgia c. 3 et 4.

Zenon, der Eleate, ein Sohn des *Teleutagoras*, nach Einigen ein Adoptivsohn des um fünf und zwanzig Jahre älteren *Parmenides*, ein Mann von eben so viel politischer Einsicht als Heldenmuth und Charakter, hat unter anderen in Prosa geschriebenen Werken schon in seiner Jugend eines zur Vertheidigung des *Parmenides* verfasst, das besonders berühmt geworden ist. Die, dem Dialog sich wenigstens annähernde, Form und die häufige Anwen-

dung des Dilemma haben, ausser dem Inhalt, dazu beigetragen, dass er der Erfinder der Dialektik genannt worden ist. Diese Dialektik ist negativ, weil seine Absicht nur war, den Gegnern der eleatischen Lehre den Vorwurf der Widersprüche zurückzugeben.

2. Hatte *Parmenides* nur der alle Vielheit ausschliessenden Einheit, nur dem alles Werden negirenden Seyn, nur dem Beharrenden ohne alle Bewegung, Wahrheit zugeschrieben, so geht das Bestreben des *Zenon* darauf, zu zeigen dass durch die Annahme der Vielheit, des Werdens und der Bewegung man sich in Widersprüche verwickele. Der Beweis der in dem Nachweise besteht, dass, ein wirklich Vieles angenommen, Ein und dasselbe ein Bestimmtes und doch ein Unbestimmtes wäre, beruht darauf dass jede Vielheit eine bestimmte (Zahl) ist und dennoch eine Unendlichkeit (von Brüchen) enthält. Er argumentirt mit der endlosen Theilung, nur dass er die διχοτομία darin räumlicher fasst, dass er dem Gedanken des Unterschiedenseyns sogleich den (durch Etwas) Geschiedenseyns substituirt. Auch unendlich gross, weil unendlich Vieles enthaltend, und unendlich klein, weil aus lauter Kleinsten bestehend, werde das Viele seyn. Gerade wie das Viele, so bekämpft *Zenon* das Werden. Sowol wenn es aus Gleichem als wenn es aus Ungleichem Statt finden solle, enthalte es einen Widerspruch. Endlich aber wird die Möglichkeit der Bewegung bestritten. Von den vier Beweisen, die *Aristoteles* als Zenonisch anführt, beruhen die ersten beiden wiederum auf der durch endlose Theilung hervorgebrachten Unendlichkeit einmal des zu durchlaufenden Raumes, das andre Mal des Vorsprungs, den vor dem Achill (Hector oder) die Schildkröte hat. Der dritte Beweis lässt sich erst zugeben dass der fliegende Pfeil in jedem Augenblick an einem Punkte ist (d. h. ruht) und zieht daraus ganz richtige Folgerungen. Der vierte endlich scheint die Bewegung nur als Veränderung der Entfernung zu nehmen, und daraus dass ein sich Bewegendes dem Ruhenden langsamer, dem Entgegenkommenden schneller näher kommt, zuerst zu folgern dass bei gleicher Geschwindigkeit und gleicher Zeit doch die Resultate verschieden seyn können, dann aber noch alle möglichen Absurditäten. Bei der Bedeutung, welche der Raum für die Bewegung, und nach *Zenon* auch für die Vielheit hat, ist es begreiflich dass er auch in diesem Begriff nach einem Widerspruch sucht. Derselbe soll darin liegen, dass der Raum nicht ohne Raum zu denken sey und also sich selber voraussetze.

3. Wie den übrigen Eleaten, so ist auch ihm die Erkenntniss der Sinne trügerisch. Vielleicht um dies zu beweisen, ist jener

Elenchus (ψόφος) erfunden welcher zeigt, dass die Sinne nicht gelten lassen, was man doch vernünftiger Weise zugestehen müsste. Wenn Sophisten und Skeptiker später diesen und ähnliche anwandten, so gehört doch *Zenon* nicht zu ihnen, und die Nachricht dass er auch die Existenz des Einen geleugnet habe, ist wohl durch Missverständniss entstanden. Vielleicht einer Stelle, die aufbehalten ist, wo, wiederum von endloser Theilbarkeit sprechend, er auf die Unmöglichkeit letzter Einheiten (Atome) zu deuten scheint. In ähnlicher Inconsequenz, wie seine Vorgänger, gibt auch er eine Physik. Die Nachrichten sagen er habe die vier Anaximandrischen Gegensätze als Elemente, Freundschaft und Streit als formende Principien, die Nothwendigkeit als regelndes Gesetz genommen, und die Seele als Gemisch jener vier Elemente gefasst. Die Prämissen zu allen diesen Sätzen sind gegeben, die Annäherung derselben an des *Empedokles* Lehre aber so stark, dass die Nachricht, *Zenon* habe später das Lehrgedicht des *Empedokles* commentirt, erklärlich wird. Sollte er aber da noch den Uebergang eines Elements ins andere gelehrt haben, so wäre die Abweichung principiell. Wahrscheinlich blieb er auch hier dem *Anaximandros* näher stehn, an den auch seine (wahrscheinlich successive) Mehrheit der Welten erinnert. Es scheint, als wenn an diese Lehre er Polemik gegen *Heraklit* und Atomiker angeschlossen hätte.

Diog. Laërt. IX, 5. Plac. phil. I, 24. V, 4. *Ritter* et *Preller* §. 154—159. *Mullach* l. c. p. 266—270.

§. 41.

Der Gegensatz zwischen Stoff und Kategorie, ὕλη und λόγος nach *Aristoteles*, ist von den Pythagoreern auf den Gegensatz des Vielen und Einen, von den Eleaten endlich auf den des Nichtseyns und Seyns reducirt, auf Formeln deren sich noch *Plato* als der ganz adäquaten bedient. Indem nun die Eleaten durchzuführen versuchen, wozu die Pythagoreer nur Neigung gezeigt hatten, das Seyn mit Ausschluss des Nichtseyns festzuhalten, werden sie zu reinen d. h. antiphysikalischen Metaphysikern, und bilden, wie dies *Plato* mit Recht hervorhebt, das entgegengesetzte Extrem zu den Physiologen. Gerade diese extreme Stellung aber, welche sie einnehmen, macht, dass sie wider Willen stets das wieder statuiren, was sie eben zu leugnen versuchten. Natürlich; denn soll das Seyn gedacht werden mit Ausschluss alles Nichtseyns, das Eine im Gegensatz zu aller Vielheit, so stellt sich neben dem Gedanken jenes ersten der des zweiten so ein, wie neben der Concavität einer Fläche die Convexität ihrer anderen Seite. Die Eleaten sind, wie *Aristoteles* richtig sagt, „gezwungen" gewesen neben ihrer Wissen-

schaft vom Seyn eine Theorie von dem aufzustellen; was sie doch für Schein erklärten. Besteht der Fortschritt, wie früher (§. 25) bemerkt worden, darin dass mit Wissen und Willen gethan wird, was auf einem früheren Standpunkt unbewusst (gezwungen) geschah, so wird im Namen des Fortschritts eine Philosophie postulirt seyn, welche das Seyn und das Nichtseyn, das Eine und das Viele, darum aber auch die Metaphysik und die Physik verbindet. Die metaphysischen Physiologen, oder physiologischen Metaphysiker, nehmen daher die höhere Stellung gegen die bisher betrachteten Gruppen ein, welche wenigstens zweien von ihnen „den ionischen und sikelischen Musen" *Plato* mit unverbesserlicher Genauigkeit angewiesen hat. Wenn *Aristoteles* sie zu den Physiologen rechnet, so übersieht er, dass seine eigne Begriffsbestimmung auf sie nicht mehr passt, da sie nicht aus Stofflichem „allein" Alles ableiten.

III.

Die metaphysischen Physiologen.

§. 42.

Der erste Schritt, der in dieser Richtung gemacht wird, ist: zu zeigen dass das, was *Parmenides* geleugnet hat aber immer wieder statuiren muss, das Nichtseyn, eben so wie das Seyn Prädicat von Allem sey. Sind sie es beide, so ist die Einheit beider, das Werden, trotz des darin liegenden Widerspruches die eigentlich allein wahre Kategorie. Zu diesem rein metaphysischen Fortschritt kommt dann als zweiter hinzu, dass die Kategorie sogleich auch physikalisch angeschaut wird. Zu seiner physischen Erscheinung kann das Werden keinen natürlichen Stoff haben, sondern nur einen natürlichen Process. *Heraklit,* der diesen doppelten Schritt über die Eleaten hinaus macht, sieht das Werden in dem Verflüchtigungs-, besonders dem Verbrennungsprocess. Von einer Unterscheidung des Materiellen und Geistigen, des Physischen und Ethischen ist hier noch nicht die Rede, und die verschiedenen Grade des Feuers sind zugleich verschiedene Stufen des Lebens und der Erkenntniss. Was sich der Einwirkung des Urfeuers entzieht oder verschliesst, trennt sich vom Allleben und der Allvernunft und verfällt dem Tode, so wie dem Idiotismus und Egoismus.

§. 43.

A.

Herakleitos.

Schleiermacher Herakleitos der Dunkle u. s. w. in *Wolf* und *Buttmann* Museum der Alterthumswissensch. I Bd. 1808. Später in: *Schl.* Sämmtl. WW. II, 2. p.

1—146. *Bernays* Heraclitea. Bonnae 1848. *Dess.* Heraklitische Studien und: Neue Bruchstücke des Heraklit im Rhein. Mus. *Ferd. Lassalle* Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos. Berlin 1858. 2 Bde.

1. *Herakleitos*, der Sohn des *Blyson*, nach den Meisten in Ephesus geboren, soll um Ol. 69 geblüht haben und als Sechziger gestorben seyn. Aus einer vornehmen Familie stammend, in welcher das, von ihm seinem Bruder überlassene, Ehrenamt des βασιλεύς erblich war, ist er stets ein Verächter der Masse geblieben. Die polemische Art in der er den *Thales*, *Xenophanes* und *Pythagoras* erwähnt, so wie sein Pochen darauf, dass er Autodidact, beweisen dass seine Vorgänger ihn besonders dadurch gefördert haben, dass sie seinen Widerspruch hervorriefen. Sprüchwörtlich ist sein Halten an der eignen Ueberzeugung geworden. Seine Schrift περὶ φύσεως, von Späteren wegen eines Platonischen Ausdrucks „Musen" genannt, hat vielleicht noch mehr ethische und politische Weisungen enthalten, als die erhaltenen Bruchstücke vermuthen lassen. Spätere Ausleger, deren er viele gehabt hat, mochten diese Lehren von den übrigen scheiden und so das Entstehen mehrerer Abtheilungen seines Werks, endlich der Sage, dass er mehrere geschrieben habe, veranlassen. Sein düsterer gedrungener Charakter spiegelt sich in seinen Schriften, die, vom *Sokrates* als schwer verständlich bezeichnet, ihm früh den Beinamen des Dunkeln gegeben haben. Neben dem Tiefsinn derselben und Entlehnungen ausländischer Lehren trugen vielleicht stylistische Gründe mit dazu bei.

2. Im Gegensatz zu den Eleaten, welche nur dem Seyn Wahrheit zugeschrieben, das Nichtseyn geleugnet hatten, behauptet *Heraklit* dass Alles, oder auch dass Ein und dasselbe, sey und nicht sey. Damit ist an die Stelle des eleatischen Seyns seine Einheit mit dem Nichtseyn d. h. das Werden getreten, und der Gedanke dass Alles werde und Nichts ruhe; dass Alles in einer steten Veränderung begriffen sey, sowohl die Dinge als das betrachtende Subject, dem er deshalb ausdrücklich das Seyn abspricht, dieser Gedanke wird in den mannigfaltigsten Wendungen von ihm ausgesprochen. Fiel dem *Xenophanes* das Seyende mit dem unterschiedslosen Einen zusammen, und hatte *Parmenides* den Eros oder die Freundschaft über Alles gesetzt, so gefällt sich dagegen *Heraklit* darin, Alles als sich Widersprechendes zu fassen, er preist den Streit, tadelt den *Homer* wegen seiner Friedensliebe, denn Ruhe und Stillstand (στάσις) ist nur bei den Todten. Mit diesem steten Fluss der Dinge hängt die Unsicherheit der Sinne zusammen. Diesen nämlich ist jener Fluss, den die Vernunfterkenntniss wahr-

nimmt, verborgen, und weil was wir sehen starr und todt, deswegen sind Augen und Ohren schlechte Zeugen. (Man vergleiche damit des Contrastes halber was *Melissos* lehrt §. 38, 3.) Vielleicht dass der Vorzug, der dem Geruch gegeben wird, sich darauf gründet, dass er die Verflüchtigung percipirt und also am Meisten durch Formwechsel bedingt ist.

3. Ein zweiter Gegensatz zu den Eleaten ist, dass hier das Princip auch physikalisch angeschaut wird. Das Werden physikalisch geworden tritt einmal in der Zeit hervor, die wirklich nach *Sextos Empeirikos* von *Heraklit* zum Princip gemacht worden seyn soll — (während *Xenophanes* und eben so *Parmenides* sie geleugnet hatten) —, dann aber in einer concreteren Weise in dem elementaren Process der Verbrennung. Nicht etwa in einer schaffenden Gottheit hat *Heraklit* den Grund des Alls gesucht, sondern es war stets ein ewig brennendes Feuer. Dieses als einen Stoff ansehn, durch dessen Verdichtung und Verdünnung die Mannigfaltigkeit erklärt würde, wäre ein Missverständniss. Sondern verschiedene Grade des Verbrennungs- oder auch Verflüchtigungs-Processes sieht *Heraklit* in den verschiedenen Naturpotenzen, die als πυρὸς τροπαί in dem Verhältniss zu einander stehn, dass Jedes den Tod des Anderen lebt, in Allen aber der Verbrennungsprocess der Maassstab des wahren Seyns ist, wie das Gold Werthmesser der Dinge. Dieser Inbegriff alles Realen wird dann sogleich als das auch räumlich Begreifende gedacht und erhält die Namen des περίεχον, des περιοδικὸν πῦρ u. s. w. Die beiden Formen des Werdens, das Entstehen und Vergehn, erscheinen, wie jenes im Feuerprocess, so diese im Steigen und Fallen desselben, in jener ὁδὸς ἄνω κάτω, bei der die räumliche Richtung nicht wesentlicher ist als die Steigerung und Schwächung. Das Starr- und Kaltwerden ist das Herunterkommen.

4. Die untrennbare Verbindung der beiden Momente des Werdens wird von *Heraklit* in den verschiedensten Formen gelehrt. Bald indem er beide Wege als einen bezeichnet, bald indem er von einem Abwechseln des Verlangens und der Sättigung spricht, oder auch von einem Spiel in welchem die Welt producirt werde, bald indem er sagt, dass die Nothwendigkeit die beiden Gegenströmungen regle. Als Namen kommen für diese Macht vor: *Εἱμαρμένη*, *Δαίμων*, *Γνώμη*, *Δίκη* u. A. Persisch-magische Einflüsse hat man wohl mit Recht darin gefunden, dass die Dienerinnen dieser Macht, welche er den Saamen alles Geschehens und das Maass aller Ordnung nennt, Zungen genannt werden. Dagegen schliesst sich *Heraklit* der vaterländischen Mythologie an, wenn

er neben den Zeus (d. h. das Urfeuer) als die beiden Seiten seines Wesens den Apollon und den Dionysos stellt. In dieser doppelten Richtung, d. h. Scala, werden die Extreme gebildet von der starren Erde unten und dem beweglichen Feuer oben, welches als Element (Hephaistos) von dem in allen Elementen verborgenen Urfeuer (Zeus) unterschieden wird. Das Letztere ist das im Kreislauf der Elemente Bleibende, daher nie als solches Hervortretende. Das Feuer, als der extreme Gegensatz zur starren Leiblichkeit wird als das bewegende und beseelende Princip gedacht. Zwischen ihm und der Erde steht in der Mitte das Meer, halb aus Erde halb aus feuriger Luft bestehend, darum jene niederschlagend diese ausdünstend, und oft der Saame der Welt genannt. Das Uebergehn in die starre Leiblichkeit wird darum bald als Verlöschen bald als Feuchtwerden bezeichnet, das Feurigwerden dagegen ist ein Lebendigerwerden. Darum ist, selbst wenn der bei den Stoikern vorkommende Ausdruck ἐκπύρωσις Heraklitisch wäre, darunter kein Untergang zu verstehn, sondern vielmehr in dem ewigen Kreislauf aller Dinge, dessen Ablauf das grosse Jahr des *Heraklits* seyn mochte, der eine Wendepunkt, welchem als der diametral entgegengesetzte das Werden zum Erdschlamm gegenüberstünde.

5. Eine Bestätigung seiner Ansicht fand *Heraklit* in den meteorischen Erscheinungen, zu denen er auch die Gestirne rechnet. Sie sind ihm Ansammlungen glänzender Dünste in den nachenförmigen Höhlungen des Himmels, oder Zusammenfilzungen von Feuer, immer aber entstanden und genährt durch die Ausdünstungen der Erde und des Meers. So besonders die Sonne, die täglich ihr Licht ausstrahlt und verliert, und täglich sich durch jene Nahrung erneut. Weil die Ausdünstung eine doppelte ist, eine dunkle und feuchte, so wie eine trockne und leuchtende, so werden Tag und Nacht, Verfinsterungen und meteorische Lichterscheinungen daraus erklärt, dabei aber ihre strenge Gesetzmässigkeit hervorgehoben. Mehr noch als in den elementaren Naturpotenzen kreuzen sich in den aus ihnen zusammengesetzten organischen Wesen die beiden entgegengesetzten Richtungen. Vielleicht weil sie hier schwerer zu erkennen, sagt *Heraklit* dass die verborgene Harmonie besser sey als die offenbare. Vereinzelte Aeusserungen weisen darauf hin, dass er eine Stufenfolge von Wesen annahm. Weil in derselben Nichts des Lebensprincipes ganz entblösst ist, deswegen ist ihm Alles voll Götter und Dämonen, und ein Gott nur ein unsterblicher Mensch, wie der Mensch ein sterblicher Gott. Aber auch der Mensch ist von seiner bloss leiblichen Seite genommen, etwas Werthloses, er heisst der von Natur Vernunftlose. Leben, Seele

und, da dies mit Bewusstseyn und Erkennen Eins ist, auch dieses, kommt ihm nur zu durch Theilnahme an dem allbelebenden Feuer und seiner reinsten Erscheinung, dem Umfassenden. Dies ist das allein Vernünftige, an welchem die Seele, je wärmer und trockner sie ist um so mehr, daher in warmen und trocknen Ländern leichter, Theil nimmt. Consequenter Weise ist ihm das Hineintreten der Seele in den Leib ein Feuchtwerden, also ein Erlöschen und Sterben. Dagegen ist das Sterben des Leibes das eigentliche Wiederaufleben der Seele.

6. Weil das eigentlich Vernünftige das Umfassende ist, deshalb ist die Vernunft das Allen Gemeinsame (*κοινόν*) und der Einzelne hat nur Theil an ihr, wenn er durch alle Eingänge, namentlich die Sinne, sich von ihr durchdringen lässt, und, gleich der Kohle die dem Feuer nahe bleibt, von ihr durchglüht ist. Nicht nur der Schlaf, dieses Mittelding zwischen Leben und Tod, während dessen sich die Thore der Sinne schliessen, und der Mensch nur durch das Athmen an dem Umfassenden Antheil hat, sonst aber in seiner eignen Welt lebt, isolirt den Menschen, sondern eben so schliesst sich der Mensch ab durch seine bloss subjective Meinung, die *Heraklit* für eine Krankheit erklärt, von der freilich Keiner ganz frei ist, indem Jeder den kindischen Spielen des Meinens nachhängt, und den Wahn hegt, es sey die Vernunft in ihm seine eigne. Bei diesem Hervorheben des Gemeinsamen gegen die isolirende subjective Betrachtung, war es begreiflich, dass ihm die Sprache als das eigentliche Mittel des Erkennens galt, und dass er der Erste war, der sie einer philosophischen Betrachtung unterzog. Auch seine ethischen Lehren stimmen ganz mit seinen übrigen zusammen: Das Feurigwerden fällt ihm mit dem Guten, das Starr- und Todtwerden mit dem Uebel zusammen. Wie jene beiden Bewegungen, so gehören auch Gutes und Böses zusammen, und bilden die Harmonie, wie sich in der Form des Bogens oder der Lyra entgegengesetzte Spannungen harmonisch vereinigen. (Dass anderwärts anstatt des Bogens der Pfeil genannt wird, lässt *Lassalle* auch an dieser Stelle eine Anspielung auf die doppelte Wirksamkeit des Apollon vermuthen.) Darum ist auch hier nicht die Ruhe, sondern der Streit das Höchste. Was im Theoretischen die Meinung, das ist hier der sich überhebende Eigenwille. Dieser muss unterdrückt werden, so schwer dies auch ist, und wie dort der *κοινὸς λόγος* so ist hier das Gesetz das Höchste. Mehr als für die Mauern soll der Bürger für die Gesetze der Stadt kämpfen. Darum ist auch, was *Heraklit* vom Menschen verlangt: die Ergebung unter die Nothwendigkeit, als Frucht der Erkenntniss, dass

das wechselnde Uebergewicht des Guten und des Uebels viel besser ist, als was die eigensüchtigen Wünsche verlangen. Weil auf solcher Einsicht beruhend, deswegen ist diese Ergebung eine freie, und die Polemik gegen Astrologie und andere fatalistische Ansichten streitet nicht gegen die Forderung dieser Resignation.

Diog. Laërt. IX, 1. Plac. phil. I, 3. 13. 23. 27. 28. II, 17. 21. 24. 25. 27. 28. 32. III, 17. IV, 3. V, 23. *Preller* et *Ritter* l. c. §. 35—50. Gesammelte Fragmente bei *Henr. Stephanus* l. c. p. 129—155. *Schleiermacher* l. c. *Bernays* l. c. *Lassalle* l. c. *Mullach* l. c. p. 315—329.

§. 44.

Die Polemik des *Heraklit* gegen die Eleaten drückt seinen vornehmeren Standpunkt herab zu einer, der ihrigen entgegengesetzten, Einseitigkeit. Noch mehr geschieht dies bei seinen Schülern. Wenn *Kratylos*, den Meister überbietend es nicht nur für unmöglich erklärt zweimal, sondern auch nur einmal in denselben Fluss zu steigen, so macht er dadurch den *Heraklit* zu einem Leugner alles Seyns. So kann es kommen, dass die Skeptiker, die nur das Nichtseyn statuiren, ihn zu sich, so ferner dass *Aristoteles* ihn zu den blossen Physiologen rechnet, worin ihm zwar Unrecht geschieht, aber nicht ohne Grund. Neben dem, von *Heraklit* zu Ehren gebrachten Werden das Eleatische Seyn festzuhalten, ohne dabei in abstracte Metaphysik zurückzufallen, ist daher die Aufgabe. Es wird mit den Eleaten und im Gegensatz zu *Heraklit* unveränderliches Seyn angenommen werden müssen, das aber, im Gegensatz zu ihnen, als physikalischer Stoff und, im Heraklitischen Geiste, als Vielheit gedacht wird. Also Vielheit unveränderlicher Grundstoffe. Es wird weiter, mit *Heraklit* und im Gegensatz zu den Behauptungen der Eleaten, wirklicher Process angenommen werden, dieser aber wird nicht, wie bei *Heraklit*, ein Brennen ohne Substrat seyn, sondern ein Process an Substraten, dem aber, anders als bei den reinen Physiologen, bewusster Weise metaphysische Principien zu Grunde liegen. Der Mann, den Nationalität und Bildungsgang befähigten, diesen Fortschritt zu machen, und in seiner Lehre Alles zusammenzufassen, was die bisherigen Philosophen gelehrt hatten, so dass es keine einzige Schule gibt, zu der er nicht mit scheinbarem Rechte wäre gezählt worden, bei dem das chaotische Urgemisch des *Anaximandros*, das Wasser des *Thales*, die Luft des *Anaximenes*, die Erde und das Feuer des *Parmenides* und *Heraklit*, die Liebe der Eleaten, der Streit des *Heraklit*, die Verdichtung und Verdünnung des *Thales* und *Anaximenes*, die Mischung und Scheidung des *Anaximandros*, endlich die Herrschaft der Zahlenverhältnisse in den Mischungen wie bei den Pythagoreern, Anerkennung findet, ist *Empedokles*.

§. 45.

B.

Empedokles.

Fr. Guil. Sturz Empedocles Agrigentinus. Lips. 1805. *Karsten* l. c. Vol. II. Amst. 1838. *Lommatzsch* Die Weisheit des Empedokles. Berl. 1830. *Steinhart* Art. Empedokles in *Ersch* u. *Gruber's* Encyclopädie.

1. *Empedokles*, Sohn des *Meton* in Akragas (Agrigent) auf Sicilien als Spross einer vornehmen Familie geboren, hat wahrscheinlich von Ol. 72 bis Ol. 87 gelebt. Durch patriotische Gesinnung, Beredsamkeit und ärztliche Kunst berühmt, hat er der letztern und manchem Ausserordentlichen in seiner Lebensweise den Namen eines Zauberers zu verdanken. Sein Tod ist frühe mit fabelhaften Umständen im entgegengesetzten Interesse ausgeschmückt. Bedeutende Gewährsmänner lassen ihn mit pythagoreischer Lehre vertraut seyn, und wenn auch die Chronologie verbietet ihn zu einem persönlichen Schüler des *Pythagoras* zu machen, so haben ihn doch auch noch Neuere Pythagoreer genannt. Andere, darauf fussend dass Nachrichten ihn zum Schüler des *Parmenides* machen, nennen ihn einen Eleaten. Die Meisten endlich rechnen ihn nach dem Vorgange des *Aristoteles* zu den Physiologen. Die Zusammenstellung mit *Heraklit* bei *Plato*, gerechtfertigt auch durch den Einfluss den er von dem Ephesier erfuhr, weist ihm seine eigentliche Stelle an. Von den Schriften des *Empedokles*, deren Titel verschieden angegeben werden, sind von zweien, der Schrift *περὶ φύσεως* und den *καθαρμοῖς* Fragmente erhalten. Einige der Neueren halten die letzteren, so wie auch die *ἰατρικά*, für Abtheilungen der erstgenannten Schrift.

2. Mit den Eleaten hält *Empedokles* dem von ihm für unmöglich erklärten Entstehen gegenüber, das unveränderliche Seyn fest. Indem er aber das von den Eleaten geleugnete Moment der Vielheit und Materialität anerkennt, wird ihm das Seyn zu einer Vielheit unveränderlicher Grundstoffe, deren Vierzahl er zuerst gelehrt, deren Uebergang in einander er geleugnet hat. Ihre Bezeichnung mit den Namen der Volksgötter, dabei der Vorzug den er dem Feuer als dem Zeus gibt, erinnert an *Heraklit*, die Vierzahl an die Pythagoreer. Zu diesen unveränderlichen Substraten (*ῥιζώματα*, *ὑλικαὶ ἀρχαί*) kommen zwei principielle Kräfte oder formende Principien, Freundschaft und Streit, d. h. die, zunächst nur physikalische, Anziehung des Verschiedenartigen, und ihr Gegentheil, durch welche die starre Ruhe der Eleaten vermieden, an die Stelle aber des Heraklitischen substratlosen Processes ein Process an den Substraten, die Veränderung, mit ihren beiden Anaximandrischen Formen Mischung und Trennung, gesetzt wird. Jene

beiden thätigen Principien sind untrennbar verbunden und ihre Einheit heisst bald Nothwendigkeit bald Zufall. Aus einzelnen Aeusserungen des *Empedokles* zu folgern, ihm sey die Freundschaft mit dem Feuer, der Streit mit den übrigen Elementen zusammengefallen, hiesse die Klarheit seiner Lehre trüben. Richtiger als ihn so zu einem blossen Physiologen zu machen, ist es mit *Aristoteles* anzuerkennen, dass er neben den materiellen Substraten die thätigen Principien als bewegende Ursache gedacht habe.

3. Als der primitive Zustand der Materie wird ein μίγμα angegeben, das oft pythagoreisch als das Eine, eleatisch als das Seyende, ferner als das All oder die ewige Welt, gewöhnlich aber nach seiner Gestalt als der σφαῖρος bezeichnet wird, welchem natürlich keine bestimmte Qualität zukommt, und das, als ein solches ἄποιον, dem chaotischen Unbestimmten des *Anaximandros* entspricht. Da solches Gemischtseyn, welches so innig ist, dass es keinen leeren Raum duldet, den Gedanken sehr kleiner Theile involvirt, so hat man den *Empedokles* theils mit den Atomikern identificirt, theils ihm die Anschauungen des *Anaxagoras* geliehen, ja selbst die Ausdrücke, die diesem einmal zugeschrieben werden. Ausser dem σφαῖρος, als dem Ganzen, kann natürlich kein Seyn weiter angenommen werden, und alle Vorstellungen von einer transscendenten Gottheit sind entweder dieser Lehre geliehen oder Inconsequenzen derselben. Eben so wenig ist daraus, dass nicht die einzelnen Sinne (welche der Perception der einzelnen Elemente bestimmt sind), sondern der νοῦς den Sphairos percipirt, mit manchen Aelteren und Neueren zu schliessen, *Empedokles* habe einen κόσμος νοητός im Platonischen Sinne gelehrt. In dem ursprünglichen Mischzustande ist natürlich nur die Freundschaft wirksam, oder wenigstens der Streit auf ein Mindestes zurückgedrängt. Dabei liegt die Verwechslung der Einheit und des Einigenden so nahe, dass es nicht befremden darf, wenn das Eine und die Liebe als Synonyma vorkommen. Indem in jenem Gemisch sich der Streit geltend macht, trennen sich die Ungleichartigen, und es ist mit Unrecht eine Inconsequenz genannt worden, dass bei ihm der Hass (das Gleichartige) vereine. Jetzt vereinigen sich die gleichen Theile, d. h. es erfolgt die Scheidung der Elemente. In welcher Reihenfolge sie sich ausschieden, darüber streiten die Nachrichten. Weil es eine Scheidung des Ungleichartigen ist, deswegen ist nach *Empedokles* der Himmel ohne Liebe geworden, und die Elemente der Welt sind vom Hass beherrscht. Nur ein Theil aber des Ganzen tritt in diese Sonderung und nur in diesem, dem κόσμος, herrscht der Streit, nicht aber in dem übrigen All. Nur

selten wird im Heraklitischen Sinne der ungeschiedene, chaotisch bleibende, Theil des Sphairos als todte Materie bezeichnet, gewöhnlich sieht *Empedokles* (eleatisch) darin das Höhere und lässt eben darum allendlich Alles in diese Negation jeder Besonderheit wieder zurückgehn.

4. Nur die einfachen Elemente danken natürlich ihre Sonderexistenz dem Streit; die anderen, besonders die organischen, Wesen sind, als sehr zusammengesetzt, Product der Liebe, durch welche die ursprünglich einzeln aus dem Boden hervorwachsenden Glieder zusammengehalten werden, und deren immer grössere Macht sich in der Stufenfolge immer zusammengesetzterer Wesen zeigt. Ausser der Zahl der Componenten bedingt auch das Verhältniss der Mischung, welches sogar (pythagoreisch) in Zahlen ausgedrückt wird, die Vollkommenheit der Organismen. Sogar der Mensch aber, der vollkommenste und darum zuletzt hervorgetretene, ist als besonderes Wesen nichts Ewiges, und die Seelenwanderung vertritt hier die Unsterblichkeit. Dass der Mensch selbst aus ihnen besteht, setzt ihn in Stand, alle sechs Principien zu percipiren. Das Feuer in ihm percipirt das Feuer ausser ihm u. s. w. Bei der Betrachtung der Sinneswahrnehmungen scheint er sehr ins Detail gegangen zu seyn und Vieles durch die Annahme von Poren erklärt zu haben. Nirgends ist die Mischung der Elemente inniger als im Blute. Dies ist ihm deshalb der Sitz des *νόημα*, d. h. des Complexes aller Perceptionen. Die Erkenntniss durch die Sinne ist, weil sie auf das Einzelne (ein Element) geht, trügerisch, sie vermag nur das Getrennte, daher nicht den Sphairos zu erfassen, anders dagegen das *νόημα*, welches selbst der Verein der Perceptionen, auch das durch Liebe Geeinigte erkennt. Wie Lebens- und Erkenntnissprincip hier noch ganz zusammenfällt, eben so der Begriff des Uebels und des Bösen. Nur in dem, der Scheidung verfallenen, *κόσμος* soll es dessen geben, jenseits, im *σφαῖρος*, ist Alles gut. Die asketischen Regeln, welche *Empedokles* gibt, sind auf die Achtung vor allen Erscheinungen der Liebe gegründet. Was, namentlich in den Katharmen, von religiösen Lehren enthalten ist, betrifft namentlich das jenseitige Leben, sowohl der Seligen im Göttersitze, als der schuldbeladenen in rastloser Flucht durch die Welt Gejagten. Es zeigt viele Berührungspunkte mit Pythagoreischen Lehren, stimmt aber nicht immer zu den eignen des *Empedokles*. Gleiches gilt von den Aeusserungen über die Volksgötter, wo er darunter nicht, wie oben, die Grundstoffe versteht. Ausführlich dargestellt und richtig gewürdigt hat diese Lehren *Zeller* (a. a. O. 2te Aufl. Bd. I p. 547 ff.).

Diog. Laërt. VIII, 2. Plac. phil. I, 3. 5. 13. 15. 17. 18. 24. 26. 30. II, 1. 6. 7. 8. 10. 11. 13. 20. 21. 23. 27. 30. III, 8. 16. IV, 5. 9. 13. 14. 16. 17. 22. V, 7. 8. 10. 11. 12. 14. 15. 18. 19. 21. 22. 24. 25. 26. 27. 28. *Preller* et *Ritter* §. 168—181. Die gesammelten Fragmente s. b. *Henr. Stephanus* l. c. p. 17—31. *Sturz* l. c. *Karsten* l. c. *Mullach* l. c. p. 1—14. (Comment. 15—80).

§. 46.

Der Vorwurf, den man dem *Heraklit* mit einem Anschein von Recht, seinen Nachfolgern ganz mit Recht, machen konnte, dass sie eigentlich nur das Nichtseyn statuirten, diesen wird dem *Empedokles* Niemand machen. Wohl aber den entgegengesetzten: Das Leere, dieses physikalisch angeschaute Nichtseyn, wird ausdrücklich von ihm geleugnet. Nicht nur dass dies eine Art von Recht gibt, ihn ganz zu den Eleaten zu rechnen, es verwickelt ihn auch in Widersprüche, welche vielleicht *Plato* bewogen ihn so weit unter *Heraklit* zu stellen. Dass alle Mannigfaltigkeit nur durch διαστήματα, d. h. durch das Zwischentreten des Leeren, entsteht hatten die Pythagoreer gezeigt; dass Bewegung nur möglich sey vermöge des Leeren, wussten schon die Eleaten. Da nun durch dieses beides aber die Welt entsteht, so wird ihre Realität behauptet, die Bedingungen derselben aber geleugnet. Ein gleicher Widerspruch ist es, wenn dem in die Scheidung getretenen Theil des Alls der Ehrennahme des κόσμος ertheilt, dann ihm aber der ungeschiedene Theil des Sphairos, also die chaotische Unordnung der Ordnung, vorgezogen wird, ganz zu geschweigen der untergeordneten Widersprüche, dass der Leugner des Leeren so Vieles durch Annahme von Poren erklärt u. s. w. Der durch solche Widersprüche geforderte Fortschritt wird darin bestehn, dass im Gegensatz zu den Eleaten und *Heraklit* der metaphysische Grundsatz geltend gemacht wird, dass Seyn und Nichtseyn ganz gleiche Berechtigung haben, und dass dies, weil die Zeit der blossen Metaphysik zu Ende, in einer Physik durchgeführt wird, in der den vielen unveränderlichen Substraten, als dem Seyn, das Leere als das Nichtseyn gegenübersteht, beide aber durch Ineinandertreten das physikalisch angeschaute Werden, Bewegung und Veränderung, hervorbringen. Der Atomismus der Abderitischen Philosophen macht diesen Fortschritt. Selbst wenn die Vertreter desselben nicht, was bei seinem Hauptrepräsentanten nachweislich ist, ihre Vorgänger in der Philosophie gekannt hätten, würden wir daher sagen müssen, dass ihr Standpunkt alle bisherigen überrage, weil in sich vereinige.

§. 47.

C.

Die Atomiker.

F. Papencordt De Atomicorum doctrina. Berol. 1832. *F. G. A. Mullach* Democriti Abderitae Operum fragmenta. Berol. 1843.

1. Da vom *Leukippos* fast Nichts bekannt ist, indem die Zeitangaben schwanken, von seinen Schriften Nichts auf uns gekommen ist, und es vielleicht nur auf einem Missverständniss beruht, dass *Theophrast* ihm eine demokritische Schrift soll zugeschrieben haben, so ist sein Landsmann und Schüler oder jüngerer Gefährte, der Abderite *Demokritos*, des *Hegesistratos* Sohn, um so mehr als der wahre Repräsentant des Atomismus anzusehn, als er in sein Werk wohl Alles aufgenommen haben möchte, was Jener gelehrt hat. Um Ol. 80 geboren, hat *Demokrit* sein grosses Vermögen auf Reisen ausgegeben, um in allen damals bekannten Ländern Schätze des Wissens zu sammeln, mit denen beladen er in seine Heimath zurückkehrte, wo er in sehr hohem Alter gestorben ist. Von den vielen Werken, die *Thrasyllos* in Tetralogien zusammengestellt hat, sind manche vielleicht Unterabtheilungen grösserer Werke. Die wichtigsten waren wohl sein μέγας und μικρὸς διάκοσμος, die im Zusammenhange die Atomenlehre und Welt-Construction enthielten. Ihnen gehören wohl viele der Fragmente an, die erhalten sind. *Demokrit's* Styl war trotz einzelner Solöcismen im Alterthum berühmt.

2. Die Uebereinstimmung der atomistischen Lehre mit der eleatischen, welche von alten Gewährsmännern durch historische Zusammenhänge erklärt wird, zeigt sich darin dass beide ein wirkliches Werden (der Vielen aus Einem oder des Einen aus Vielem) leugnen. Weiter darin dass sie das Raumerfüllende als das ὄν fassen und ihm unveränderliche Realität zuschreiben, endlich dass sie das Leere als das μὴ ὄν bezeichnen. Eben so aber stimmen die Atomiker, und hier wohl auch nicht ohne historische Zusammenhänge, mit dem *Heraklit* überein, und es wird diesem Gegner der Eleaten, ganz wie ihnen, Recht und Unrecht zugleich gegeben in dem Satz, der die Summe der atomistischen Metaphysik enthält: Das Seyn ist nichts mehr als das Nichtseyn. Das Weitere aber ist, dass diese Gedankenbestimmungen zugleich physikalisch gefasst werden: das Seyn als das Volle (πλῆρες), Raumerfüllende (στερεόν), Körperliche (σῶμα), das Nichtseyn als das Leere (κένον), nach Anderen auch als das Dünne (μάνον). Die eigenthümliche Formulirung dieses Gegensatzes in δὲν und μηδὲν kann mit Ichts und Nichts wiedergegeben werden. Dass durch das Hineintreten

des Leeren in das Seyn, dieses zu einer Vielheit wird, ist eine schon den Pythagoreern geläufige Vorstellung. Das Seyn besteht daher aus einer unendlichen Menge sehr kleiner und, nur darum, unsichtbarer σχήματα oder ἰδέαι, die weil sie gar keine Zwischenräume haben παμπλήρη, weil keine haben können ἀδιαίρετα, ἄτομα sind. Das Leere dagegen, wie es die Zwischenräume unter den Urkörperchen bildet, gibt die διαστήματα oder πόροι; wie es sie alle umgibt ist es das eigentlich so genannte Leere oder auch das ἄπειρον, mit welchem Namen ja auch schon die Pythagoreer es bezeichnet hatten. In dieser unendlichen Leere existirt eine unendliche Menge von Welten, vielleicht von einander durch hautartige Wände geschieden, aber alle aus gleichen Atomen bestehend, wie verschiedene Werke aus den gleichen Buchstaben. Die Atome zeigen durchaus keine qualitativen Unterschiede, sie sind ἄποια, nur durch Grösse und Gestalt verschieden.

3. Nur durch Annahme eines wirklichen Leeren, ohne welches Alles eine einzige continuirliche Masse wäre, glauben die Atomiker Mannigfaltigkeit und Veränderung erklären zu können. Diese letztere reducirt sich auf die Bewegung, welche entweder ein umgebendes Leeres oder aber, wenn sie Verdichtung oder Verdünnung ist, leere Räume im Innern, Poren, voraussetzt. Ganz wie *Empedokles* lehren also auch die Atomiker ein Werden nur an dem unveränderlichen Seyn, und die Uebereinstimmung wird zu einer wörtlichen, wenn sie das Entstehen leugnen und es durch Mischung und Scheidung ersetzen. Nicht minder stimmt es mit *Empedokles* überein, dass die Nothwendigkeit (ἀνάγκη, δίνη, εἱμαρμένη) diese Mischungen und Trennungen regle. Sie allein mag wohl auch die feuerähnliche Weltseele seyn, als die nach einer alten Nachricht *Demokrit* Gott soll erklärt haben. Da diese regelnde Macht den Atomen nicht immanent ist, nach *Aristoteles* nicht natürlich sondern gewaltsam wirkt, so ist sie nicht mit Unrecht Zufall genannt worden, und *Demokrit's* Polemik gegen dieses Wort will bloss sagen dass Nichts ausserhalb des Causalzusammenhanges stehe, Alles einen Grund habe. Die welche ihm auch eine teleologische Betrachtung leihen, vergessen dass er im Gegensatz zu dem νοῦς des *Anaxagoras* (s. §. 52, 3.) ausdrücklich eine φύσις ἄλογος behauptet.

4. Die, selbst qualitätslosen, Atome geben qualitative Unterschiede indem schon die grössere oder geringere Zahl derselben eine grössere oder geringere Dichtigkeit und also auch Schwere gibt, womit sogleich auch die verschiedene Wärme gesetzt seyn soll. Dazu kommt dass die Atome auch verschiedene Gestalt und

Grösse haben, und dass sie in verschiedener Lage und verschiedener Ordnung sich verbinden können. So bestehen die Elemente aus Atomen von verschiedener Grösse, das Feuer aus den kleinsten und rundesten. Ihm ähnlich, aus, den Sonnenstäubchen ähnlichen, Atomen bestehend, denkt sich *Demokrit* die Seele, welche den ganzen Körper durchdringt und sich im Athmungsprocess durch stetige Aufnahme ähnlicher Atome erneut. Wegen der allgemeinen Verbreitung dieser Atome wird keinem Körper die Beseelung ganz abgesprochen. Da Beseelung und erkennendes Princip nicht unterschieden werden, so ist die Erkenntnisstheorie rein physikalisch: Von den Gegenständen ausströmende Bilder treffen unmittelbar oder mittelbar das Sinnesorgan, und erregen dadurch Empfindungen. Da nun von diesen viele, namentlich die des Gesichts, nicht sowol angeben wie die Gegenstände an sich (ἐτεῇ) beschaffen sind, als vielmehr wie sie uns afficiren oder für uns (νόμῳ) sind, so muss zwischen der täuschenden (σκοτίη) und wahren (γνησίη) Erkenntniss unterschieden werden. Die letztere, die Vernunft-Erkenntniss oder διάνοια geht auf die zu Grunde liegende (ἐν βύθῳ) Wahrheit, nämlich auf die Atome, gründet sich aber ganz wie die andere auf materielle Einwirkung und betrifft Erscheinungen (φαινόμενα).

5. Ethische Bestimmungen sollte man auf diesem Standpunkte kaum erwarten. Doch sind eine Menge von Sittensprüchen und ethischen Forderungen aufbewahrt worden, deren Autor *Demokrit* seyn soll. Sie haben sich noch gemehrt, seit man angefangen hat auch die ihm zuzuschreiben, die früher dem *Demokrates* beigelegt wurden, so dass die Kritik bereits anfängt, wieder zu sichten. Weil einige dieser Sentenzen nicht recht zu dem Materialismus der Lehre zu passen schienen, ist die Ansicht geltend gemacht worden, sie seyen früher, der Diakosmos im späteren Alter verfasst worden. Von vielen aber der Weisheitssprüche wird man noch weniger leugnen können, dass ein Greis sie erfand, als von der Atomenlehre, die vielleicht schon dem Jünglinge *Demokrit* überliefert wurde. Uebrigens wäre er nicht das einzige Beispiel, dass das Leben andere Maximen aufdrängt, als die entworfene Theorie. Was den Inhalt seiner ethischen Rathschläge betrifft, so stimmt das Preisen des Gleichmuths (εὐεστώ) ganz gut zu seinem Nothwendigkeitssystem; manche seiner Aussprüche sind ziemlich trivial, andere zeugen von einem welterfahrenen Sinn und einem liebevollen Herzen, noch andere kann nur ein alter Hagestolz ersonnen haben. Die, welche die Sittlichkeit mit dem Gedanken an die Götter zusammenbringen, möchten am Schwersten mit seinen sonstigen Lehren zu vereinigen seyn, da es bekannt ist, dass er

den Glauben an die Götter nur aus der Furcht vor Gewittern und dergleichen abgeleitet hat.

Aristot. de gen. et corr. und auch sonst. *Diog. Laërt.* IX, 6 et 7. Plac. phil. I, 1. 3. 7. 17. 18. 23. 25. 26. II, 1. 3. 7. 15. 16. 20. 25. III, 1. 2. 10. 12. 13. 15. IV, 1. 3. 4. 5. 7. 8. 10. 13. 14. 19. V, 2. 3. 5. 7. 16. 20. 25. Dazu *Stobaeus* sowol in den phys. als eth. Ekl. *Preller* et *Ritter* §. 75—91. — Die Fragmente am Vollständigsten bei *Mullach* Fragm. phil. gr. p. 330—382.

§. 48.

Mit den Atomikern schliesst sich die Periode der Männer, deren Lehre dem *Aristoteles* eine „träumende" Philosophie schien, weil sie die eigentlich griechische Weisheit nur im Embryonenzustande zeigen. Sein Urtheil über dieselben: sie hätten noch keinen Unterschied zwischen dem Erkennenden und Erkannten gemacht, kann auch so ausgedrückt werden: Die eigenthümliche Würde des Menschengeistes kommt noch nicht zur Anerkennung, und gibt dann den Grund an, warum dem griechischen Volke ihre Lehren als exotische Gewächse erscheinen mussten, selbst wenn die Weitgereisten sie nicht wirklich aus dem Auslande gehabt hätten. Nicht dem Griechen, wohl aber den Naturvölkern ist es aus der Seele gesprochen, was die reinen Physiologen behaupten, dass Alles, der Mensch mit einbegriffen, modificirter materieller Stoff ist. Die absolute Herrschaft der Zahl und des mathematischen Gesetzes, welche der Pythagoreer verkündet, ist viel mehr Etwas, was der Chinese in seinem abgezirkelten Leben als was der heitere Grieche täglich erfährt. Die Absorption aller Sonderexistenzen in einer einzigen Substanz, wie sie der Eleatismus lehrt, erscheint eher als der Nachklang des indischen Pantheismus, denn als Grundsatz des hellenischen Geistes. Die Verwandtschaft der Heraklitischen Lehren mit denen persischer Feueranbeter hat sowol im Alterthum als in der Neuzeit historische Zusammenhänge zwischen beiden behaupten lassen, und auch wer sich nicht überzeugen lässt durch das, was vorgebracht ist, um den *Empedokles* als einen Schüler ägyptischer Priesterweisheit darzuthun, wird die Verwandtschaft seiner Lehre mit ihr nicht ableugnen können. Die Atomiker endlich, welche alle früheren Systeme beerben, können als die bezeichnet werden, die nicht sowol das Wesen einer einzigen Vorstufe des griechischen Geistes formuliren, als vielmehr das ganze Vorgriechenthum, wie es auf dem Sprunge zum Griechenthum steht.

Der alten Philosophie zweite Periode.

Der griechischen Philosophie Glanzperiode.

(Attische Philosophie.)

§. 49.

In dem Herzen Griechenlands, in Athen, war bisher nicht philosophirt worden, weil es Anderes zu thun hatte: Griechenland zu befreien u. s. w. Erst nach diesen Leistungen geniesst es der, nach *Aristoteles* dazu erforderlichen, Musse. In dieser Zeit aber hat der frühere Zustand, wo der eine Geist alle Athener so durchdrang dass die höher stehenden alten Geschlechter nicht als Junker gehasst, die Niedrigern nicht als Pöbel verachtet wurden, aufgehört. Das Ansehn und die Reichthümer welche Athen zugeflossen, haben in dem Einzelnen Uebermuth und Eigennutz hervorgerufen, und immer mehr entwickelt sich die pöbelhafte, d. h. des Gemeingeistsbaare, Gesinnung der Masse, so dass der Edelste unter den Athenern, der diesem Zeitalter seinen Namen gegeben hat, sie benutzen, und in sofern nähren, muss um seine, d. h. des Staates, Zwecke zu verwirklichen. Er sowol als alle Uebrigen, die auf der Höhe der Zeit stehn, hätten gelächelt, wenn Einer wie *Diogenes Apolloniates* behauptet hätte: der Masse wohne der Geist inne, oder wie *Heraklit:* Alles sey des Göttlichen voll. Als aber *Anaxagoras* in Athen mit der allgemeinen Weltformel auftrat: der Geist ist es, der die Masse seinen Zwecken gemäss bestimmt, da mussten, mit dem *Perikles* selbst alle Uebrigen, in denen die neueren Ideen lebten, in ihm ihren Mann, den wahren Zeitverständigen erkennen. Von den Anhängern der alten Zeit ward, wie immer, der welcher ihren Verfall nur verkündigte, als der Urheber dieses Verfalls gehasst und verfolgt.

§. 50.

Neben dieser welthistorischen Nothwendigkeit (vgl. §. 11), welche der Dualismus des *Anaxagoras* hat, ruft ihn auch dies hervor, dass die bisherige Entwicklung der Philosophie ihn als nothwendige Consequenz fordert: da nach den Atomikern die einzelnen materiellen Theilchen nicht eine qualitative Beschaffenheit haben, vermöge der sie sich, wie bei *Empedokles*, suchen oder fliehen, so muss freilich behauptet werden, dass in dem Materiellen kein Grund liegt, sich so und nicht anders zu verbinden. Da aber doch wieder ausdrücklich behauptet wird, diese Verbindung geschehe nicht grundlos, sondern ἐκ λόγου, so haben die Atomiker zwei Sätze

ausgesprochen, aus denen als Prämissen nur die eine Conclusion gezogen werden kann: der Grund jener Verbindung, d. h. der Bewegung, liegt im Immateriellen. Da nun weiter die Gründe der Bewegung, die im Immateriellen liegen, Beweggründe oder Motive heissen, so ist durch jene beiden Sätze der Atomiker die Behauptung, dass es ausser dem Materiellen Immaterielles gebe, welches nach Motiven das Materielle bewegt, d. h. einen nach Zwecken wirkenden Verstand (νοῦς), diese ist so nahe gelegt, dass der Atomiker selbst es für nöthig hielt, dagegen zu polemisiren.

§. 51.

Anaxagoras ist der Vater der Attischen Philosophie, nicht nur weil er die Philosophie nach Athen verpflanzt, sondern weil er ihr das Thema gegeben hat, das sie hier durchzuführen hat. Seine Behauptung, dass der νοῦς das Höchste sey, und die darin enthaltene Forderung, dass überall nach dem Wozu? geforscht werden müsse, hat Keiner der folgenden aufgegeben. Trotz des Unterschiedes zwischen den Sophisten, die in dem νοῦς nur Pfiffigkeit und dem *Aristoteles* der darin die sich selbst denkende Allvernunft sah, trotz des Gegensatzes dass „wozu?“ bei Jenen heisst: wozu nütze? und bei Diesem: in wiefern berechtigt? bewegen sich Beide innerhalb der vom *Anaxagoras* zuerst gestellen Aufgabe. Eben so Alle, die zwischen die Sophisten und *Aristoteles* fallen. Im *Anaxagoras* hat die griechische Philosophie ihren embryonischen Zustand, in dem sie Vorgriechisches lehrte, überwunden. Das Princip seines und alles Daseyns setzt der Geist hier nicht mehr in ein Element, oder in die mathematische Regel, oder in das Zusammentreffen der Atome, sondern in das, worin er über alles Natürliche hinausgeht. Dies erst heisst im griechischen Sinne das Problem der Philosophie lösen, darum ist die Philosophie des *Anaxagoras* nicht Spiegel irgend einer Stufe des Vorgriechenthums, sondern dessen was der Grieche, was insbesondre der Athener erlebt. Dass darum *Sokrates,* diese Incarnation des Antibarbarenthums, dass *Aristoteles*, in dem die Attische Philosophie zum Abschluss kommt, den *Anaxagoras* im Gegensatz zu den früheren Träumern als den ersten ansehen, der gewacht, d. h. ein vernünftiges Wort gesprochen, habe, ist begreiflich.

I.
Anaxagoras.

§. 52.

J. T. Hemsen Anaxagoras Clazomenius. Gotting. 1821. *Ed. Schaubach* Anaxagorae Clazomenii Fragmenta. Lips. 1827. *W. Schorn* s. §. 28. *Breier* Die Philosophie des Anaxagoras nach Aristoteles. Berlin 1840.

1. *Anaxagoras*, des *Hegesibulos* Sohn, ist in Clazomenae wahrscheinlich Ol. 70 geboren und kann also nicht, wofür er gilt, ein persönlicher Schüler des *Anaximenes* gewesen seyn. Nachdem er Ionien mit Aufopferung seines Vermögens im Interesse der Wissenschaft verlassen hatte, wählte er, nach Einigen sogleich, nach Anderen erst nach vielen Reisen, Athen zu seinem Wohnort. Wichtiger als seine Reisen und der Verkehr mit seinem Landsmann *Hermotimos* möchte für seine wissenschaftliche Ausbildung geworden seyn die Bekanntschaft mit den Lehren der früheren Physiologen, des zwar etwas jüngeren aber früher schreibenden *Empedokles* und endlich des *Leukippos*. Dass *Demokrit* ihm Plagiate an Aelteren vorwirft, bezieht sich vielleicht auf diesen ihren gemeinschaftlichen Lehrer. In Athen hat er dreissig Jahre lang als Lehrer der Philosophie gewirkt, und nicht nur die Freundschaft des *Perikles* gewonnen, sondern auch einen Kreis von Männern um sich versammelt, zu dem *Archelaos*, *Euripides*, *Thukydides*, vielleicht auch *Sokrates* u. A. gehörten. Sie alle waren den Altgesinnten verdächtig, zum Theil vielleicht als Atheisten verrufen. Die physikalischen Kenntnisse des *Anaxagoras*, sein Bestreben das zu erklären worin die Masse nur Wunderzeichen sah — (z. B. den Steinregen, woraus die Sage entstand, er habe ihn vorhergesagt) — seine allegorische Erklärungsweise der Homerischen Mythen, alles dies liess den Verdacht der Gottlosigkeit gegen ihn entstehn, aus dem, vielleicht bei Gelegenheit seiner im späten Alter veröffentlichten Schrift, die Anklage hervorging. Einkerkerung dann Verbannung oder Flucht aus Athen folgten. Er begab sich nach Lampsakos wo er bald darauf, Ol. 88, 1, starb. Ausser einer im Kerker ausgearbeiteten mathematischen Schrift, hat er (vielleicht nur) ein Werk περὶ φύσεως verfasst, von dem Fragmente sich erhalten haben.

2. Wie *Empedokles* und die Atomiker leugnet *Anaxagoras* das Werden der materiellen Substanz und gibt nur eine, in Mischung und Trennung bestehende Veränderung derselben zu, bei der das Substrat sich weder mehrt noch mindert. Mit *Anaximandros* und *Empedokles* denkt er sich als das Primitive einen chaotischen Zustand, in welchem das Verschiedenste gemischt und daher kein Einzelnes wahrnehmbar (ἔνδηλον) war. Aber er ist mit den Atomikern darin einverstanden, dass es dieser Bestandtheile nicht nur viererlei gab, sondern unendliche an Zahl und an Gestalt. Endlich wieder wird, im Unterschiede von den Atomikern und in Uebereinstimmung mit *Empedokles*, die qualitative Verschiedenheit dieser Bestandtheile behauptet, so dass nicht nur Grösseres mit

Kleinerem, sondern Gold und Fleisch und Holz u. s. w. im fein vertheilten Zustande zu einer Masse ohne Lücken und Poren vereinigt war. Darum ist auch hier nicht eigentlich von einem Gemisch von Elementen die Rede, sondern die Dinge χρήματα d. h. πράγματα sind gemischt und ihre feinsten, bis ins Unendliche immer noch qualitativen Moleculen werden σπέρματα oder wohl auch mit den Atomikern ἰδέαι genannt. Für die Beschreibung dieses Zustandes, welchen *Anaxagoras* selbst σύμμιξις, auch μίγμα, genannt hat ward nun der klassische Ausdruck der Anfang seines Werks: ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, eine Formel welche auch abgekürzt und substantivisch gebraucht ward. (Durch Missverständniss Aristotelischer Stellen, in welchen *Anaxagoras* getadelt wird, dass er was *Aristoteles* ὁμοιομερῆ nennt, d. h. complicirte Substanzen, für Grundstoffe ansehe, ist früh die Nachricht entstanden, *Anaxagoras* habe die Urbestandtheile als ὁμοιομερῆ, ja sogar er habe sie [gegen alle Analogie] als ὁμοιομέρειαι bezeichnet. Höchstens konnte zugegeben werden dass bei ihm ὁμοιομέρεια zur Bezeichnung des Mischzustandes gebraucht sey, aber auch dies ist unwahrsceinlich.) Die Verbindung der einzelnen Bestandtheile ist so innig, dass da ihre Theilbarkeit ins Unendliche geht, man nie auf ein letztes ganz Ungemischtes kommt, und daher gesagt werden muss dass in Jedem Alles enthalten ist, eine Behauptung die, von Gegnern des *Anaxagoras* bestritten, ihn selbst in grosse Schwierigkeiten verwickelt, wenn nicht unter „Jedem" Dinge, unter „Allem" Stoffe verstanden werden.

3. An diese form- und bewegungslose Masse, in der sich das ἄπειρον des *Anaximandros*, der σφαῖρος des *Empedokles*, und die Verbindung kleinster Theilchen der Atomiker wieder erkennen lässt, tritt nun nicht etwa eine scheidende und verbindende Nothwendigkeit, denn diese leugnet er gerade, sondern der νοῦς, eine wissende Macht mit deren Einführung zugleich die teleologische Betrachtung provocirt ist. Im entschiedenen Gegensatz zu dem (von *Aristoteles* s. §. 48 formulirten) Grundsatz der vorigen Periode werden dem erkennenden νοῦς die entgegengesetzten Prädicate von denen beigelegt die dem Erkannten (der Masse) zukommen: Er ist ἀμιγής und ist der Eine und darum erkennt er die Masse, die μίξις ist, und die als das Viele und ἄπειρον bestimmt war. Während alles Materielle Allem einwohnt, so der νοῦς nicht, weil er leidenlos ist, eben darum aber beherrscht er das Andere. Das Scheiden und Verbinden wird hier zu einem zweckmässigen Formen und Ordnen, und dem Werden des διάκοσμος bei den Atomikern entspricht hier das active διακοσμεῖν von Seiten des νοῦς. Freilich

begnügt sich *Anaxagoras* damit, nur das Princip auszusprechen. Wo er ins Einzelne übergeht, gibt er nicht den Zweck sondern nur die Art, höchstens den Grund der Veränderung an, so dass es hier fast unwesentlich wird, ob sie auf eine wissende, ob auf eine blinde Macht zurückgeführt wird. Mit Recht wird dies von *Plato* als ein Rückfall auf einen niedrigern Standpunkt getadelt.

4. In dem durch den *νοῦς* eingeleiteten Scheidungsprocess vereinigen sich die qualitativ Gleichen und nach dem Vorwiegen des Einen oder Andern werden die, wie gesagt nie völlig reinen, Substanzen genannt. Wie bei *Empedokles* geht auch hier nicht Alles in die Scheidung ein, und der ungeschiedene Rest ist wohl das „die Vielen (Dinge) Umgebende", wovon er spricht. Die Scheidung wird als successive von einem Mittelpunkte ausgehende in immer weiteren Kreisen und zu immer mächtigerem Umschwunge sich ausbreitende gedacht, und in Folge dessen der Aether als das Warme, Leichte und Lichte, aus dem auch die glühenden bimsteinartigen Körper, die man Sterne nennt, entstehen, dem Kalten, Feuchten und Schweren entgegengesetzt, das im Centrum, der Erde, vorwaltet. Wie die Elemente, so sind auch die organischen Wesen Zusammensetzungen der Urtheilchen. Die letztern entstehen aus dem Urschlamm, wie bei *Anaximandros*, und kommen erst später dazu sich fortzupflanzen. Je vollkommner organisirt ein Körper ist, um so mehr ist der *νοῦς* in ihm mächtig, und wirkt in ihm Erkenntniss und Beseelung. Sind darum selbst die Pflanzen derselben nicht baar, so steigt sie doch bei dem mit Händen begabten Menschen zu Erfahrung und Verstand. Verglichen mit diesem geben die Sinne keine sichere Erkenntniss, wie denn auch oft ihre Vorspiegelungen (z. B. die weisse Farbe des Schnees) vom Verstande widerlegt werden (indem er lehrt dass Schnee Wasser und also nicht weiss ist). Es scheint, als hätte schon *Anaxagoras* an die Unsicherheit der Sinne sehr subjectivische Ansichten über das Erkennen geknüpft. Ethische Sätze, die man auf diesem Standpunkte viel eher erwarten sollte als auf den früheren, sind uns nicht überliefert worden.

Diog. Laërt. II, 3. Plac. phil. I, 3. 7. 17. 29. 30. II, 8. 13. 16. 20. 21. 23. 25. 30. III, 1. 2. 3. 5. 15. 16. IV, 1. 19. V, 7. 19. 20. 25. *Preller* et *Ritter* §. 58 — 70. Gesammelte Fragmente: Ausser in den oben genannten Werken in *Mullach* fragm. phil. graec. p. 243 — 251.

§. 53.

Die Philosophie des *Anaxagoras* muss einer andern Platz machen, nicht nur weil die Zeit, deren Ausdruck sie war, vergeht und an die Stelle der Perikleischen Leitung Athens die Demagogen-

herrschaft *Kleons* und viel Schlechterer tritt, sondern weil ein innerer Mangel dies fordert. Dass der Verstand über Alles gehe und dass Alles teleologisch zu betrachten sey, das ist so lange ziemlich nichtssagend, als nicht entschieden wird, ob unter Verstand der zu verstehen sey, der sich in der Schlauheit der Subjecte oder der, der sich in der Ordnung der Welt zeigt?, und als nicht näher bestimmt wird, was denn eigentlich Zweckmässigkeit heisse. Da *Anaxagoras* die erste Entscheidung von der Hand weist, indem er ausdrücklich sagt: aller Verstand sey gleich, der grössere (d. h. allgemeine) wie der kleinere (d. h. particulare), muss es ihm unmöglich werden zu entscheiden, ob die Welt dazu da ist, dass sie uns nütze, oder dazu, ihre Bestimmung zu erfüllen. In dieser Unentschiedenheit muss er alles Wozu bei Seite lassen; er verzichtet auf alle teleologische Betrachtung. Und doch war die Entscheidung nahe genug gelegt. Ist nämlich die Masse an sich geist- und verstandlos, so sind die Zwecke welche der Verstand an sie heranbringt, ihr äusserliche, und sie wird durch Gewalt ihnen gemäss gemacht. Nennt man nun solche Zwecke, weil sie an dem gegenüberstehenden Material, wie es an ihnen, ihre Grenze oder ihr Ende haben, endliche, so wird die erste Bestimmung die das, vom *Anaxagoras* unbestimmt gelassene, Wozu erhalten wird, diese seyn, dass darunter nicht die den Dingen immanente, sondern die endliche, Zweckmässigkeit verstanden wird. Sobald aber der Zweck näher bestimmt ist, hört auch die Unbestimmtheit hinsichtlich dessen auf, was Verstand genannt war. Verstand mit endlichen Zwecken zum Inhalt, ist die Verständigkeit oder Klugheit, die in den verständigen, ihren Nutzen suchenden Subjecten existirt. So sehr es darum als ein Rückschritt erscheinen mag, dass der Satz des *Anaxagoras:* der Verstand regiert die Welt, hier den Sinn erhält: Klugheit regiert sie, so ist es doch ein Verdienst das Unbestimmte näher bestimmt zu haben, und dass diese von den Sophisten gegebene nähere Bestimmung die nächstliegende ist, dafür sprechen die Annäherungen, nicht nur des *Archelaos* sondern des *Anaxagoras* selbst, an die Sophistik. Des Ersteren Satz dass Recht und Unrecht nur auf willkührlicher Satzung beruhe, ist eine Ergänzung zu der Behauptung die dem Letztern zugeschrieben wird: Nichts sey an sich, alles nur für uns wahr.

II.

Die Sophisten.

Geel Historia critica Sophistarum. Ultraj. 1823. *Baumhauer* Quam vim Sophistae habuerint etc. Ultraj. 1844.

§. 54.

Indem den Sophisten Nichts über das verständige Subject geht, und sie zeigen, wie Alles nur dazu da ist, um von dem Menschen theoretisch und praktisch beherrscht zu werden, sind sie für Griechenland ganz das geworden, was die Weltweisen des achtzehnten Jahrhunderts (§. 293) für uns: Väter der Bildung. Die Aehnlichkeit beginnt bei dem Namen, den beide sich beilegen, denn Aufklären und Klugmachen ist ganz dasselbe. Sie geht über auf das, was als Ziel des Unterrichts bestimmt wird, denn der δεινός der Einen entspricht ganz dem starken oder vorurtheilsfreien Geiste der Anderen, die Tugend welche Jene zu lehren versprechen, der Vernünftigkeit und dem Lichte, welches diese zu verbreiten sich rühmen. Endlich aber ist auch das Mittel, deren sich Beide bedienen, ganz dasselbe. Die ἀντιλογικὴ τέχνη, die nach dem Zeugniss der Gegner, und dem Eingeständniss der Sophisten selbst, ihre eigentliche Waffe, ist nur die Kunst: von verschiedenen Gesichtspunkten aus die Dinge verschieden darzustellen, d. h. die Kunst des Räsonnements, durch welches Vielseitigkeit, dieser Feind und Gegensatz der beschränkten Einfalt, hervorgebracht wird. Weil gar keine Einfalt dem Räsonnement widerstehn kann, deswegen auch nicht die fromme Einfalt, und die Einfalt der Sitten. Darum erscheint der Räsonneur nicht nur sich als ein gewaltiger, sondern Anderen, zumal den Einfältigen, als ein gefährlicher Mensch. Die Aufklärung hat ihre Gefahren, die Sophisten machen das Volk zu gescheidt, und die Worte Aufklärer und Sophist werden aus Ehrennamen zu Scheltworten.

§. 55.

Ein Unterschied zwischen der Sophistik und der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts liegt darin, dass in jener mehr als in dieser auch die praktische Herrschaft des Menschen über Alles berücksichtigt wird. Daher wird nicht nur darauf hingearbeitet, den Menschen von seinen beschränkten Ansichten, sondern auch von der Beschränktheit seiner Mittel zu befrein, nicht nur ihn vorurtheilsfrei sondern auch ihn vermögend zu machen. Diese Mittel haben, vermögend seyn, heisst nicht nur sondern ist: Geld haben, darum wird dem Sophisten, gerade wie dem Kaufmann, Gelderwerb ein Maassstab der Geschicklichkeit und Gegenstand seines Unterrichts. Auch hiezu führt am Sichersten das Räsonnement, denn

da in jener Zeit Geld gewinnen ohne Processe unmöglich war, der Process aber durch Ueberredung der Richter gewonnen ward, d. h. dadurch dass man seiner Sache möglichst viele gute Seiten abgewann, so führte die ἀντιλογικὴ τέχνη am Sichersten zu der Kunst τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, wie die Sophistische Formel lautete. So schlimm diese Kunst ist, so hat sie doch in ihrem Gefolge die Ausbildung der Grammatik, Stylistik und Rhetorik gehabt, die alle erst seit den Sophisten existiren. So weit diese auch sonst von einander abweichen mögen, in ihren Bemühungen um die Kunst der Beredsamkeit oder wenigstens ihren Vorarbeiten dazu, vereinigen sich Alle, und selbst ihre Gegner haben ihnen darin das Verdienst nicht abgesprochen.

§. 56.

Mit der geschichtlichen Stellung der Sophistik, so wie mit der Aufgabe, die sie sich gestellt hatte, ist unvereinbar der streng wissenschaftliche Beweis und eine auf ein einziges Princip sich berufende Weltanschauung. Jener erscheint als pedantisch, diese als einseitig, Beides aber ist ungebildet. Um möglichst viele Gesichtspunkte zu gewinnen, ist es nothwendig, dass die verschiedensten Lehren benutzt, Anlehen aus allen möglichen Systemen gemacht werden. Ein skeptisch gefärbter Eklekticismus ist überall der Standpunkt des aufgeklärten Mannes, darum auch hier. Und dennoch hat die Sophistik nicht nur, wie das bisher gezeigt wurde, für die Allgemeinbildung, sondern für die systematische Philosophie eine grosse Bedeutung. Nicht nur die oben (§. 53) nachgewiesene, dass sie aus der bisherigen Entwicklung folgt, sondern auch die, dass sie die folgende möglich macht. Nur die Fertigkeit, im Räsonnement sich auf alle möglichen Standpunkte zu stellen, macht es dem Geiste möglich sich auch auf den ganz neuen des Sokratismus zu versetzen, nur durch die Uebung, die Gegensätze zwischen den verschiedenen Seiten eines Gegenstandes aufzusuchen, wird er scharfsichtig genug mit Platonischer Dialektik die in ihm selbst liegenden Widersprüche zu entdecken. Und wieder musste ein Gemenge der Weisheit gegeben seyn, die der dorische und ionische Geist erzeugt hatte, damit durch den hindurchschlagenden Funken Sokratischer Genialität daraus die Attische Weisheit werde, die, nicht als ein Gemenge, sondern als höhere Einheit, jene beiden in sich vereinigt.

§. 57.

Nur in dem Sinne, dass es verschiedene Elemente sind, die in dem Einen und dem Anderen vorwiegen, kann dem *Protagoras* als dem der sich an *Heraklit* anschliesse, *Gorgias* als der durch

die Eleaten Gebildete, entgegengestellt werden. Der, oft bis zur gegenseitigen Bekämpfung gehende, Gegensatz zwischen ihnen zieht daraus Nahrung, aber er liegt noch mehr in der Richtung: *Protagoras* bestimmt als sein eigentliches Ziel das Tüchtig- (d. h. Praktisch gescheidt) machen, *Gorgias* will nur räsonnirender Rhetor seyn und dazu bilden. Die Wichtigkeit der Sprachwissenschaft erkennen beide an, und theilen sich in ihre Bearbeitung so, dass *Protagoras* mit den Wörtern und Wortformen, *Gorgias* mit der Satzbildung besonders sich beschäftigt. In gleicher Achtung mit Beiden stehen *Prodikos,* wie es scheint der sittlich strengste, und *Hippias* der gelehrteste unter den Sophisten, die aber, da Ersterer, weil die Praxis ihm über Alles ging, der Zweite wieder weil ihm theoretische und praktische Vielseitigkeit das Höchste ist, sich nicht, wie jene Beiden, mit besonderer Vorliebe dem einen oder andern Meister anschliessen. Auch sie beschäftigt die Sprache, den *Prodikos* besonders von Seiten der Correctheit des Ausdrucks, den *Hippias* aber von Seiten des Rhythmus und Silbenmaasses. Ausserdem unterwirft er die Staatsgesetze seinem Räsonnement. Um diese Hauptfiguren rangiren sich die unbedeutenderen Sophisten so, dass *Antimoiros, Antiphon, Kritias* zu *Protagoras*, die beiden eristischen Klopffechter *Euthydemos* und *Dionysidoros* wegen ihrer rhetorischen Künste zu *Gorgias,* endlich *Polos*, trotz der Anregung die er von *Gorgias* empfangen haben mag, wegen der Grundsätze die er hinsichtlich der Staatsgesetze vertritt, zum *Hippias* gestellt werden kann.

§. 58.

a. Protagoras.

J. Frei Quaestiones Protagoreae. Bonnae 1845.

1. *Protagoras,* der Sohn des *Artemon,* nach Anderen des *Maiandrios,* ist wohl nur weil er in Abdera geboren ist, zu einem Schüler des zwanzig Jahr jüngeren *Demokrit* gemacht worden. Der enge Zusammenhang seiner Lehren mit denen des *Heraklit* ist mit Recht schon früh hervorgehoben, schliesst aber nicht aus, dass er früh auch die Quellen kennen lernte, aus welchen *Demokrit* und *Anaxagoras* geschöpft hatten, ältere atomistische Lehren. Zuerst in Sicilien, dann seit seinem dreissigsten Jahre in Athen, hat er durch seinen Unterricht Ruhm und, da er zuerst ihn für Geld gab, Schätze erworben. Die Tüchtigkeit und Stärke (δεινότης) die er durch seinen Unterricht beizubringen verhiess, weswegen er auch sich Sophist im Sinne des Klugmachens nannte, bestand im geschickten Verwalten des Eigenthums und der städtischen Angelegenheiten. Da eine solche nicht denkbar war, ohne dass man

jedem Rechtshandel gewachsen war, so ging der Unterricht darauf, zu correctem, schönem, vor Allem aber zu überzeugendem öffentlichen Reden anzuleiten. Grammatik, Orthoëpie, besonders aber die Kunst aus Allem Alles zu machen, indem es von verschiedenen Seiten dargestellt wurde, waren daher die Lehrgegenstände. Auch Zucht und Sitte, ohne die Keiner zu einer Geltung im Staate kommen wird, fanden an ihm ihre Lobpreiser, wie er denn in seiner Politik ultraconservativ erscheint. Auch schriftlich hat er seine Lehren verfasst, und die Titel vieler seiner Werke haben sich erhalten. Eine Schrift, welche die Götter betrifft, ward öffentlich verbrannt und veranlasste seine Verbannung aus Athen, während der er gestorben ist.

2. Die Heraklitische Lehre vom Fluss aller Dinge, die *Protagoras* im Sinne der Herakliteer auffasst, bringt ihn dahin noch weiter zu gehn als *Demokrit*, und alle Empfindungen ohne Ausnahme als bloss subjective Affectionen zu fassen. Dazu kam vielleicht noch der, schon von *Leucipp* ausgesprochene, Satz von der Gleichberechtigung des Seyns und Nichtseyns, kurz *Protagoras* behauptet dass jeder Behauptung die ganz entgegengesetzte mit demselben Rechte entgegengestellt werden kann, weil für den Einen dies, für den Andern jenes wahr ist, ein Seyn an sich aber es überhaupt nicht gibt. Dieser Subjectivismus erhält seine entsprechendste Formel in dem Satz: dass jeder einzelne Mensch das Maass aller Dinge ist, worin von theoretischer Seite gesagt ist, dass wahr ist was mir wahr, von praktischer: dass gut ist was mir gut ist. So ist das Wahrscheinliche an die Stelle des Wahren, das Nützliche an die Stelle des Guten gesetzt. Mit dem Letzteren stimmt dann auch, dass die Wohlberathenheit als die höchste Tugend gepriesen wird. Dass bei einem solchen Subjectivismus alle objectiven, allgemein gültigen, Bestimmungen ihre Bedeutung verlieren ist klar. Eben darum hat weder das Athenische Volk sich durch seine bescheiden klingenden skeptischen Aeusserungen hinsichtlich der Existenz der Götter beschwichtigen, noch *Plato* durch die Declamationen über die Schönheit der uns von den Göttern geschenkten Tugend blenden lassen. Uebrigens hat *Protagoras* die hohe Achtung, in der er stand, durch seinen moralischen Werth verdient, und durch diesen ist es auch gekommen, dass eine Lehre welche das vergötterte, was *Heraklit* als Krankheit bezeichnet hatte, die individuelle Ansicht, bei ihm selbst ungefährlicher ward.

§. 59.

b. Prodikos.

F. G. Welcker Prodikos von Keos Vorgänger des Sokrates. (Kl. Schr. II, p. 393 ff.) (Früher im Rhein. Mus. 1833, 1.)

Prodikos, in Julis auf der Insel Keos geboren, scheint gegen Ol. 86 nach Athen gekommen zu seyn, wo er gegen vierzig Jahre, wie es scheint ohne Unterbrechung, gelehrt hat, theils in längeren Cursen, theils aber auch in einzelnen abgelesenen Vorträgen über diesen oder jenen Gegenstand, die, je nachdem sie ein grösseres oder kleineres Publikum versprachen, wohlfeiler oder theurer bezahlt wurden. Auch bei ihm war der eigentliche Zweck des Unterrichts, für Haus- und Staatsverwaltung zu bilden theils durch Reden, welche die Mitte halten zwischen Wissenschaft und Paränese, theils wieder indem er anleitete dergleichen Reden zu halten. Nicht wie bei *Hippias* vielseitige Kenntnisse, sondern vielmehr richtiger Sprachgebrauch sowie Kraft und ausdrucksvolle Malerei der Sprache, sind bei ihm die wirksamen Mittel, zu denen noch das Anführen beliebter Dichteraussprüche kommt. Die im Platonischen *Protagoras* reproducirte Rede über die Tugend des *Herakles*, die aus dem Pseudoplatonischen *Axiochos* bekannte Herabsetzung des Lebens und Anpreisung des Todes, das Lob des Landlebens und die Erhebung der Tugend über den Reichthum, — alles dies macht erklärlich, warum auch die Gegner der Sophisten vom *Prodikos* mit grösserer Achtung sprechen. Seine Deutung dass die Götter Naturpotenzen seyen, ist kein Beweis dass er sich mehr als Andere mit der Physik beschäftigt habe. Sein Hauptverdienst, mit dem auch die Wirkung zusammenhängt, die er auf spätere Redner geübt hat, war wohl die genaue Erörterung der Wortbedeutungen, mit der die Anweisung zu wirksamen Wortspielen und dergleichen zusammenhängen mochte. Daher der Ruf und der hohe Preis der Funfzig Drachmen Vorlesung.

§. 60.

c. Gorgias.

(Pseudo-) Arist. de Melisso Zenone et Gorgia c. 5 et 6. *Foss* de Gorgia Leontino. Halae 1828.

1. *Gorgias*, Sohn des *Kar-* oder *Charmantidas*, ein Leontiner von Geburt, hat wahrscheinlich von Ol. 72 bis Ol. 98 gelebt und wird oft als ein Schüler seines Zeitgenossen *Empedokles*, dem er in seinen physikalischen Ansichten Manches entlehnt haben mag, bezeichnet. Mehr noch hat wohl *Zeno* auf ihn eingewirkt. Ausgezeichnet als Redner, ward er Ol. 88, 1 von seinen Landsleuten als Gesandter nach Athen geschickt, wo er nicht nur die erbetene

Hülfe gegen Syracus auswirkte, sondern aufgefordert ward bald zurückzukehren, und seinen Aufenthalt in Athen zu nehmen. Dies geschah und er hat theils in Athen, theils in anderen, namentlich thessalischen, Städten als Sophist im späteren Sinne des Worts, d. h. als räsonnirender Rhetor gelebt. Seine Reden waren nicht gerichtliche, überhaupt nicht eigentliche Gelegenheitsreden, sondern wurden im Hause oder in Theatern vor dem sich versammelnden Publikum gehalten. Auch Stegreifsreden und Disputationen über jedes eben aufgegebene Thema hielt er, und trotz der Eitelkeit und eines gewissen Schwulstes in denselben, gefielen sie sehr. Er wollte nur Redner seyn und spottete derer die sich Tugendlehrer nannten. Ob die zwei Prunkreden, die unter seinem Namen auf uns gekommen, ächt sind, ist (wenigstens hinsichtlich einer) streitig. Andere Nachrichten erwähnen mehrere Reden sowie eine Rhetorik, die verloren gegangen sind. Von seiner Schrift περὶ φύσεως ἢ τοῦ μὴ ὄντος haben wir durch die Pseudo-Aristotelische Schrift und *Sextos Empeirikos* Nachricht. Darnach ist der Gedankengang darin dieser gewesen:

2. Es ist Nichts, denn weder Seyendes, noch Nichtseyendes, noch endlich Solches was zugleich ist und nicht ist, kann seyn. Eben so wenig kann das Eine oder das Viele, das Gewordene oder das Ungewordene seyn. Gesetzt aber, es gäbe Seyendes, so wäre es unerkennbar, denn es ist leicht zu zeigen, dass unsere Vorstellung von einem Gegenstande nicht dem Gegenstande gleich ist. Endlich aber, wenn es auch Etwas gäbe, und wenn es auch erkennbar wäre, so wäre es nicht mittheilbar, denn die Worte durch welche wir unsere Gedanken mittheilen, sind etwas Anderes als diese letzteren, die ganz individuell, eben darum nicht mittheilbar sind. Das Resultat dieser Deduction, deren ganze Disposition übrigens den, in der Klimax sich gefallenden, Redner verräth, ist natürlich ein völliger Subjectivismus, der trotz der Verschiedenheit der theoretischen Grundlage darin zu gleichem Resultate kommt, wie der des *Protagoras*, dass, da alle objective Gegenständlichkeit wegfällt, dem Subjecte freigestellt wird Alles so darzustellen, wie es ihm beliebt. Darum haben von ihm nicht minder als vom *Protagoras* die eristischen Redenschreiber gelernt, die, von den streitenden Parteien abzulesende Plaidoyers für jeden möglichen Fall, verfassten oder gar vorräthig hatten. Des *Plato* Satyre gegen *Euthydemos* und *Dionysodoros* scheint oft dem *Gorgias* zu gelten.

§. 61.

d. Hippias.

L. Spengel de Hippia Eleo in s. συναγωγὴ τεχνῶν. Stuttg. 1828.

Hippias aus Elis, ein Zeitgenosse des *Prodikos* hat, vielleicht in Athen weniger als in Sicilien und auch in Sparta, durch Vorträge und Stegreifantworten auf alle möglichen Fragen Ruhm und Vermögen erworben. Die Fülle des Wissens, mit der er gern prahlt, scheint wirklich sehr gross gewesen zu seyn, und hat wohl den *Aristoteles* gegen ihn milder gestimmt. Von seiner schriftstellerischen Thätigkeit wissen wir wenig. Von der Rede über Lebensweisheit, die *Plato* erwähnt, behauptet *Philostratos* sie sey ein Dialog gewesen. Ob er ein Sammelwerk, das seine Gelehrsamkeit documentirte wirklich geschrieben hat, scheint nicht entschieden. Wenn *Protagoras* und *Gorgias* durch geistreiche Gesichtspunkte und Antithesen, so mochte er mehr durch immer neue Notizen die er auskramte, blenden. Daher die Spöttereien Jener über ihn, und sein stolzes Herabblicken auf ihre Unwissenheit. Die Sprache hat er besonders von ihrer musikalischen Seite ins Auge gefasst. Die Erscheinungen der Natur haben ihn nicht weniger interessirt als die Sitten der Menschen, der Barbaren nicht minder als der Hellenen. Die vielfache Beschäftigung damit trug wohl mit zu dem skeptischen Resultate bei, zu dem er hinsichtlich der Staatsgesetze kam, dass dieselben lediglich ein Product des Beliebens seyen, und dass es ein allgemeines, an sich gültiges natürliches Recht nicht gebe. In diesem negativen Resultate stimmen mit dem *Hippias* überein *Polos*, der übrigens den *Gorgias* zum Lehrer gehabt haben soll, und *Thrasymachos* von dem nicht zu entscheiden ist, ob er sich dem Einen oder dem Anderen mehr angeschlossen habe.

§. 62.

Indem die Sophisten die Lehren der frühern Philosophen durch Vermengen derselben neutralisirt, und dabei durch ihre Behandlungsweise zum Gemeingut aller Gebildeten gemacht haben, ist eine Rückkehr zu bloss einem derselben nicht mehr möglich. Indem ferner der Hauptgesichtspunkt die Zweckmässigkeit oder Nützlichkeit ist, haben sie auch dies zu etwas Selbstverständlichem gemacht, dass vor Allem nach dem Wozu? gefragt werden muss. Dies bleibt unvergessen auch da, wo aus dem Boden der Sophistik eine Philosophie hervorgeht die, eben weil jene ihr Boden ist, sie aufzehrt, negirt. Die Nothwendigkeit dazu liegt darin, dass das Princip der Sophistik weiter, über sie hinaus, führt. Das Nützliche haben die Sophisten als das allendliche Ziel des Denkens

und Handelns gesetzt. Nun liegen aber in dem Begriffe des Nützlichen die beiden entgegengesetzten Bestimmungen, dass es einmal das dem Zweck Gemässe, also erreichter Zweck ist, und dass es wieder zu Etwas nützt, d. h. Mittel ist zum Zweck. Das Bewusstseyn, welches diese Kategorie anwendet, macht zwar in jedem bestimmten Falle die Erfahrung, dass was ihm eben Zweck war, eigentlich nur Mittel ist, es denkt aber bei dem Einen nicht an das Andere, oder wenn ihm einmal dieser Gegensatz auffällt, beruhigt es sich damit dass es Beides durch das sophistische Einerseits und Andrerseits auseinander hält, so dass was in einer Beziehung Zweck ist, in einer andern Beziehung Mittel seyn soll. Verstünde es sich und verstünde es die von ihm gebrauchte Kategorie, so müsste es einsehen, dass diese beiden Bestimmungen zu einem einzigen Gedanken verbunden werden müssen, der an die Stelle des Nützlichen zu treten hat. Umgekehrt aber, wenn der Geist diese neue Gedankenbestimmung anstatt der früheren zu der seinigen macht, so zeigt dies dass er die nächst höhere Stufe des Selbstverständnisses, d. h. der Philosophie, erstiegen hat. Ist nun aber in dem was man Selbstzweck oder Idee nennt, Mittel und Zweck wirklich Eins, so ist der Idealismus die eigentliche Consequenz oder die Wahrheit des subjectiven Finalismus, und *Sokrates*, in dem zuerst die Philosophie sich auf den Standpunkt idealer Betrachtung stellt, hat den nächsten Fortschritt über die Sophistik hinaus gemacht, die er mit Recht bekämpft, ohne die aber er selbst nicht hätte auftreten, noch Anhang finden können.

III.
Sokrates.

§. 63.

a. Leben.

Xenophon's Memorabilien. *Plato's* Dialoge. *Diog. Laërt.* II, 5.

1. *Sokrates*, des Bildhauers *Sophroniskos* und der Hebamme *Phainarete* Sohn ist in Athen Ol. 77, 3 (469 v. Chr.) geboren und soll zuerst des Vaters Kunst getrieben haben, die er indess früh verliess um ganz der Philosophie zu leben. Mit so viel Recht er sich in ihr völlige Originalität zuschreibt, so braucht man darum doch nicht zu leugnen, dass sein Freund und Lehrmeister in der Musik, *Damon*, so wie die Nähe Thebens, wo *Philolaos* lebte, ihn mit Pythagoreischen Lehren bekannt gemacht, dass er schon in seiner Jugend Gespräche mit den bedeutendsten Eleaten geführt, dass er auf des *Euripides* Rath den *Heraklit* mit Anerkennung gelesen, dass er endlich, vielleicht durch früheren Umgang

mit dem Autor, vielleicht durch *Archelaos* veranlasst auf des *Anaxagoras* Buch mit Begeisterung sich geworfen, freilich es, wegen der mangelnden teleologischen Begründung, enttäuscht von sich gethan habe. Sein vielfacher Umgang mit den Sophisten, bei deren Einem er sogar eine Vorlesung bezahlt hat *(Prodikos)*, steht eben so fest. Freilich seinen eigentlichen philosophischen Unterricht erhielt er bei allen diesen nicht, sondern durch den Umgang mit den allerverschiedensten Menschen, der ihm immer mehr das gab, worin er selbst, und nach seiner Ansicht auch der dem *Chärephon* ertheilte Orakelspruch, seine eigentliche Weisheit setzte: die Erkenntniss der eignen Unwissenheit.

2. Leidenschaftlich an seiner Stadt hängend, hat er dieselbe nur verlassen, wenn die Pflicht der Vaterlandsvertheidigung es forderte, dann aber in allen Feldzügen durch Härte gegen Strapazen, Tapferkeit, Besonnenheit, Sorge um seine Mitkämpfer und neidlose Anerkennung ihrer Verdienste Bewunderung erregt. Den Verächter der Masse, wie *Sokrates* es war, konnte überhaupt nicht die Demokratie, den wahren Vaterlandsfreund nicht die, welche er vorfand, anziehn. Daher seine Polemik gegen die Lieblings-Institution der Demokratie, das Loos bei der Stellenbesetzung; daher ferner seine Zurückhaltung von aller directen Betheiligung an Staatsgeschäften. Die beiden Male wo er sich daran betheiligt, hat er nicht ohne Gefahr seine Selbstständigkeit, das eine Mal dem Willen der Masse, das andere Mal der Willkühr der dreissig Tyrannen gegenüber gezeigt. Nicht mehr Sinn als für die Staatsgeschäfte hat *Sokrates* für das häusliche Leben gehabt und den Zornausbrüchen der *Xanthippe* gereicht zur Entschuldigung, dass über seinem höheren Berufe ihr Gatte die Last des zerrütteten Hauswesens ganz auf ihr ruhen liess.

3. Diesen höheren Beruf erfüllte er, indem er, den ganzen Tag sich herumtreibend, mit Jedem anband um mit ihm zu philosophiren. Vorzugsweise waren es schöne und geistreiche Jünglinge, denen er nachstellte, so dass die, mit Recht uns anstössige in Athen herrschende Galanterie gegen Jünglinge, von ihm vergeistigt und mindestens erträglich gemacht wird. Nicht nur die Jünglinge aber, an die er sich wandte, wurden von ihm bezaubert, sondern den verschiedensten Naturen war er unwiderstehlich und ward sein Umgang zum Bedürfniss. So sieht man den stolzen praktischen *Kritias*, der später freilich sein bitterster Feind ward, neben dem liederlichen Genie *Alkibiades*, den tugendstolzen *Antisthenes* neben dem mit Geschmack geniessenden *Aristipp*, den streng logischen *Euklid* und den Meister der Dialektik *Plato* neben

dem kindlich frommen *Hermogenes* und dem wackern aber alles speculativen Talentes ledigen *Xenophon*, den schwärmerischen Jüngling *Chärephon* neben dem besonnenen eben so jungen *Charmidas* und dem reflectirt sentimentalen alternden *Euripides* das bilden, was man nicht sowohl die Schule als den Kreis des *Sokrates* nennen muss. Die Anziehungskraft die er ausübte, ist erklärlich: das, namentlich dem Griechen so verkehrt erscheinende, Missverhältniss der äusseren Hässlichkeit und inneren Schönheit, das zuerst nur in Erstaunen setzt, reizt bald zur Bewunderung. Arm und bedürfnisslos trotz der späteren Kyniker, ist er doch zugleich das Muster eines fein gebildeten Mannes, dem als ihrem Liebling die Grazien attische Urbanität schenkten. Nach einigen hat glückliches Naturell, nach Anderen nur Sokratische Kraft ihn zum edelsten der Menschen gemacht, der nachdem er im Verborgenen den schweren Kampf gegen böse Neigungen durchgekämpft hat, nichts mehr zu überwinden noch zu fürchten hat, und eben deswegen den Genuss nicht verschmäht, weil er sicher ist, nie sich darin zu verlieren. In dieser Sicherheit kann er in Lagen sich begeben, die für jeden Andern zweideutig sind, nicht aber für ihn, der, ein wahrer αὐτουργός, sich zum schönsten Bilde griechischer Tugend ausgeprägt hat.

§. 64.

b. Lehre.

Schleiermacher Der Werth des Sokrates als Philosophen (1815). WW. II. *Süvern* Ueber Aristophanes' Wolken. 1826. *Bötscher* Aristophanes und sein Zeitalter. 1827. (Darin *Hegels* Ansichten.) *Brandis* Ueber die angebliche Subjectivität des Sokrates. 1828 im Rhein. Mus.

1. *Sokrates* selbst setzt wiederholt die wahre Weisheit in die Erfüllung des Delphischen Rufes: Erkenne dich selbst. Dadurch ist der Mensch erst wahrhaft bei sich, denn die σωφροσύνη vereinigt in sich die Begriffe des Bewusstseyns überhaupt, des Wissens vom Wissen, der theoretischen Selbstkenntniss und der praktischen Herrschaft über sich; ihr Gegensatz, der Zustand des ἄφρων, der ganz nothwendig ἀκολασία, ist nicht viel besser als Wahnsinn. Trotz dem, dass also auch von ihm zum Gegenstand des Wissens nicht der Himmel und die Sterne, sondern der Mensch gemacht wird, kann er doch verächtlich vom *Protagoras* sprechen dem der einzelne Mensch das Höchste war.. Nicht πᾶς ἄνθρωπος wie bei *Protagoras*, sondern ὁ ἄνθρωπος ist bei *Sokrates* das Maass aller Dinge, jenes fällt ihm mit ἡ ὗς, dieses mit ὁ θεός zusammen. Mit dem Standpunkte der Sophisten verglichen erscheint der Sokratische als Objectivismus, mit dem vorsophistischen verglichen macht er das Recht des Subjectes geltend.

2. Die beiden Bestimmungen, dass im Subject alle Wahrheit liegt, aber nur sofern es allgemeines ist, machen sich in der Methode des *Sokrates* so geltend, dass einerseits alles Lernen nur als Erinnerung, alles Lehren als Entbinden des (oder als Schöpfen aus dem) Lernenden gefasst, zugleich aber dies festgehalten wird, dass nur im gemeinsamen Denken, im Gespräch, wo die Einzelansichten sich neutralisiren, die Wahrheit gefunden werde. Darum ist die Unwissenheit des *Sokrates*, die ihn zum fortwährenden Ausfragen bringt, nicht ein (noch dazu funfzig Jahre lang wiederholter) Scherz, sondern voller Ernst, die dialogische Form des Philosophirens hat bei ihm dieselbe Nothwendigkeit, wie bei den, die Ansicht vergötternden und alle Verständigung leugnenden, Sophisten die monologische. Der φιλόλογος, φιλέταιρος, der Unfruchtbare der nicht gebären kann wohl aber entbinden, sucht nach dem, was aus dem Menschen hervorgebracht wird, wo er seine Vereinzelung aufgibt, d. h. er will nicht Meinungen, sondern Wissen. Als das Eigenthümliche der Sokratischen Gesprächführung gibt daher *Aristoteles* mit Recht an, dass die Induction der Weg, die Begriffsbestimmung das Ziel sey. Von dem Einzelnen wird ausgegangen, in demselben aber nachgewiesen dass es nicht festzuhalten sey, und so, besonders durch jene berühmte Ironie, zuerst die Rathlosigkeit hervorgebracht, in Folge der die einseitigen Bestimmungen weggelassen, und im günstigsten Falle die allgemeinen Gattungsbegriffe gefunden werden, die mit den dazu gesuchten specifischen Differenzen die Begriffe geben, die *Sokrates* an die Stelle der Ansichten setzen will, von denen das Gespräch ausging. Wo sich, wie sehr oft, kein positives Resultat ergibt, sondern nur das negative der Rathlosigkeit, da kann es kommen, dass der Mitunterredner sich wie geneckt vorkommt, und meint *Sokrates* habe ihn nur confus machen wollen, selbst aber wisse er das Bessere. Er irrt, ganz eben so wie wieder die Skeptiker irren, die den *Sokrates* zu den Ihrigen zählen. Das Wissen, das sie leugnen, ist der leitende Stern bei seinen Untersuchungen.

3. Geht man von dem Wie seines Forschens zum Inhalte desselben über, so ist ihm, wie dem *Anaxagoras* und den Sophisten, das Wozu? die Hauptsache; er tadelt den *Anaxagoras* dass er nur die Gründe der Naturerscheinungen angebe, und wo er selbst die Natur betrachtet, wie in dem Gespräch mit *Aristodemos* bei *Xenophon*, geschieht es ganz teleologisch. An diese Naturbetrachtung schliessen sich dann die Aussprüche über den Alles beherrschenden und ordnenden Weltverstand, dessen Verwandtschaft mit dem νοῦς des *Anaxagoras* auf der Hand liegt. Im Ganzen aber

interessirt ihn die Natur wenig: Bäume und Felder lehren ihn Nichts aber Menschen, und darum ist für ihn die Hauptfrage die: wozu der Mensch da ist und handelt? Hier stellt er nun, ganz wie er der Meinung der Sophisten das Wissen entgegengestellt hatte, so dem, was nur für Einen oder den Andern Zweck ist, d. h. dem Nützlichen, das Gute entgegen oder das was Zweck ist an und für sich. Damit ist die Philosophie, die bis auf den *Sokrates* nach einander Physik und Logik (theils als Mathematik, theils als Metaphysik), endlich aber Beides gewesen war, zur Ethik geworden, und der Erbe des *Sokrates* kann aussprechen, was seitdem unerschütterliches Axiom geblieben ist, dass Logik, Physik und Ethik die wesentlichen Theile der Philosophie sind. Das Gute ist dem *Sokrates* eben so sehr Object des Wissens wie Inhalt des Thuns. Wie es nämlich für ihn unvereinbar ist das Gute zu wissen und es nicht zu thun, eben so erklärt er es für unmöglich, das Gute zu thun ohne Einsicht. Das Wissen ist so mit dem Wesen der Tugend Eins, dass er ausdrücklich sagt: Niemand könne wissentlich böse seyn und wissentliches Fehlen stehe höher als unwissentliches. Darum wiederholt er immer, dass die Tugend ἐπιστήμη sey, und, in so weit überhaupt Etwas lehrbar ist, gelehrt werden könne. Sein καλοκαγαθόν, das ihm mit der Glückseligkeit zusammen fällt, ist gewolltes und erkanntes Gutes. Die glückliche Naturanlage ist ihm deswegen eben so wenig schon Tugend, wie ihm die auf Gewohnheit beruhende Zucht und Sittlichkeit genügt. Vielmehr fordert er eine, die sich der Gründe des Handelns bewusst ist, und dieselben auch Anderen mittheilen kann; keine fremde Autorität hat zu bestimmen, sondern nur die eigne Einsicht. Der Tugendhafte hat mit den Gesetzen des Staates gleichsam einen Vertrag geschlossen, den er hält. Wenn dieses Betonen der eignen Einsicht Manche dahin gebracht hat vom Subjectivismus der Sokratischen Ethik, ja von ihrem sophistischen Charakter zu sprechen, so darf doch nicht übersehen werden, dass mit derselben Energie er stets gegen die Sophisten, welche das Belieben oben an stellten, dies festhält dass das Gute in der Gesetzlichkeit bestehe, in der Uebereinstimmung nicht nur mit dem geschriebenen Gesetz, sondern auch der Sitte und dem Herkommen. Wie Ernst es ihm damit ist, hat er gezeigt indem er gestorben ist treu den vaterländischen Gesetzen. Diese beiden Bestimmungen sind in ihm so Eins, dass man ganz ohne Widerspruch sagen kann: *Sokrates* folgt, wie die Sophisten, nur seinem Belieben, und wieder: im Gegensatz zu ihnen macht er die vaterländischen Gesetze zur Norm des Handelns. Ihm beliebt nämlich nie

etwas Andres, als was sie gebieten. Zu ihm spricht ihre Stimme als die subjectivste aller Empfindungen, als Ohrenklingen.

4. Nennt man die mit objectivem Inhalte erfüllte Subjectivität Gewissen, so hat *Sokrates* zuerst das Princip des Gewissens geltend gemacht. Das Gewissen ist jener Gott, oder jenes Dämonische, das jeder Mensch in sich vernimmt, und welches eben das Maass ist aller Dinge. In ihm selbst gestaltet sich's aber so, dass sich damit zugleich ein warnendes Vorgefühl verbindet, das ihn von schädlichen, aber sittlich gleichgültigen, Handlungen abhält. Das sichere Sichgehen-lassen, das ihn so anziehend macht, liegt darin dass er ganz seinem natürlichen und sittlichen Genius folgt; wo *Sokrates* den *Sokrates* befragt, ist er am Besten berathen. Freilich, weil in ihm die Tugend geniale Virtuosität ist, deswegen zeigt er sie mehr, als dass er sie zu beschreiben wüsste. Wo er es thut, ist es immer die Selbstbeherrschung, die er preist, sey es nun dass er sie ganz formell bestimmt als bei sich selbst und mit sich Eins Seyn, sey es dass er mit Rücksicht auf die natürlichen Triebe die Bedürfnisslosigkeit göttlich nennt, und von dem Weisen fordert, er solle Herr und nicht Sklave der Lust seyn. Weil dies Alles aber nur verschiedene Erscheinungen der σωφροσύνη sind, deswegen betont er, dass es nur ein Gut und eine Tugend gebe, so wie nur ein Gegentheil derselben: die Unwissenheit.

§. 65.

c. Schicksal.

P. W. Forchhammer Die Athener und Sokrates etc. Berl. 1837.

Dass das eigne Gewissen entscheiden soll, was Recht ist und was nicht, das ist eine Neuerung für den Standpunkt der antiken Sittlichkeit. So lange diese noch unerschüttert, werden ihre Repräsentanten nicht ängstlich jede neue Regung als gefährlich ansehn. Und wieder, so lange nur hergelaufene Fremdlinge den Egoismus predigen, so lange hat dies nicht viel auf sich. Anders aber, wenn überall Zucht und Sitte wankt, und nun des eignen Staates edelster Sohn eine neue Weisheit verkündigt. Dies ruft die Reaction derer hervor, die nach der guten alten Zeit sich zurücksehnen. Bis zur Spiessbürgerlichkeit war dies der Fall bei *Aristophanes* und so greift dieser, der die Person des *Sokrates* scheint geschätzt zu haben, sein Princip auf das Heftigste an, und stellt ihn dem Volke vor als den schlimmsten aller Sophisten, welcher lehre neue Götter (die Wolken) anbeten, und die Söhne überhaupt um ihre Pietät bringe, insbesondere aber den *Alkibiades* zum undankbaren Sohn Athens gemacht habe. Dieser scherz-

haft gehaltenen, aber sehr ernstlich gemeinten, Anklage folgte — sehr charakteristisch während der kurzen Periode der Thrasybulischen Reaction — die gerichtliche Anklage, die gerade dieselben Beschuldigungen vorbrachte. Ob alle drei Ankläger, der Dichterling *Meletos*, der Rhetor *Lykon* und der Lederarbeiter *Anytos*, nur aus persönlicher Rache, oder ob der Letzte aus (auch sonst uns bekanntem) Eifer für die alte Zeit gehandelt, ist schwer zu entscheiden. Gewiss trug zur Verurtheilung des *Sokrates* bei, dass politische Gegner über ihn richteten. Aber auch sonst ist sie erklärlich, da hinsichtlich der religiösen Neuerungen seine Vertheidigung, indem sie sein dämonisches Zeichen den vom Staate agnoscirten Orakeln gleichstellt, eigentlich die Richtigkeit der Anklage beweist, ganz abgesehn davon dass Mancher unter den Richtenden an das gedacht haben mag, was nicht erwähnt werden durfte: dass *Sokrates*, indem er es verschmäht hatte, in die eleusinischen Mysterien sich einweihen zu lassen, die Ehrfurcht vor denselben nicht gezeigt habe, die jeder gute Athener vor ihnen hegte, und dass es vielleicht kein Zufall sey, wenn ihm so Nahestehende wie *Euripides* und *Alkibiades* das Heilige entweiht hatten. Auch der zweite Klagepunkt wird eigentlich, da *Sokrates* zugibt, wo er besser als die Eltern den Beruf der Kinder erkenne, sie dem gemäss angewiesen zu haben, zugegeben. So gross und erhaben endlich *Sokrates* erscheint indem er sich als verdiente Strafe die Erhaltung im Prytaneion zuspricht, so ist dies doch eine Erhabenheit im modernen Sinne und die Erbitterung der Richter und des Volks ist sehr erklärlich. Diese dauert auch nach seinem Tode fort, denn fünf Jahre nach demselben hielt es *Xenophon* noch für nöthig, durch seine Memorabilien dem zu begegnen. Das Benehmen des *Sokrates* nach seiner Verurtheilung, die Standhaftigkeit mit der er die, durch Freunde gefahrlos gemachte, Flucht ablehnt, endlich sein Tod, der erhabenste den je ein blosser Mensch gestorben ist, alles dies ist in den wunderschönen Schilderungen *Plato's* verewigt. *Sokrates* trank den Schierlingsbecher Ol. 95, 1 (im April des Jahres 399 v. Chr.). Er ist eine tragische Figur, weil er durch den Conflict eines neuen und höheren Princips mit einem abgelebten, dem aber das Recht des langen Daseyns zur Seite steht, untergeht. Er ist eine prophetische Natur, weil dieses sein Princip das ist, das die Zukunft beherrschen soll.

Ritter et *Preller* §. 194—209.

§. 66.

An die Stelle des von den Sophisten vergötterten subjectiven Meinens und des endlichen Zwecks hat *Sokrates* das Wissen und

die Idee gestellt; indem seine Philosophie eben so Subjectivismus ist, wie Objectivismus, ist sie eben Idealismus. Die Idee erscheint aber in ihm in ihrer Unmittelbarkeit, als Leben, der Idealismus als *Sokrates* selbst, in dem er sich incarnirt hat. Darum fällt bei ihm die Frage was gut ist? mit dem Befragen seines Genius, die Erkenntniss der Wahrheit mit der Selbsterkenntniss zusammen, und wie für ihn selbst, so identificirt sich Beides auch für seine Gegner: seine Philosophie zu widerlegen war nur möglich indem man ihn tödtete. Nur in ihm aber durchdringen sich die beiden Momente, deren Einheit die Idee ist; sobald sie aus der Individualität dieses Tugendvirtuosen entlassen werden, fallen sie auseinander. Dies geschieht wo er, was in ihm lebt, auszusprechen versucht. Da spricht er manchmal gerade wie ein Sophist, dass unter Umständen Stehlen u. s. w. uns gut und also nicht zu tadeln sey, und ein andermal gerade wie der ehrliche Bürger der guten alten Zeit, für den nur Gesetz und Sitte der Väter über Recht und Unrecht entscheidet. Der Widerspruch existirt nur ausser ihm, wo er sich ausspricht, in ihm selbst nicht, denn da ihm nützlich nur das ist, was Gesetz und Sitte fordert, kann er ohne Gefahr bloss seinen Nutzen suchen. Gerade wie die in ihm gebundenen Elemente frei werden, wo er sie aus sich entlässt, gerade so wenn er den Sokratismus, den er in seine Schüler gepflanzt hat, verlässt, d. h. stirbt. Seine Individualität hinweggenommen und es fehlt das Band, welches das Entgegengesetzte verband: der Sokratismus zerfällt in einseitige sokratische Richtungen.

IV.
Die Sokratischen Schulen.

§. 67.

Die kleineren sokratischen Schulen suchen, was *Sokrates* gewesen war, mit Bewusstseyn zu erfassen, und auf die Fragen: was ist das Gute? was ist das Wissen? nicht nur wie er zu antworten: „Kommt und seht! philosophirt mit mir und Ihr sollt es erfahren!", sondern eine Antwort zu formuliren, wobei der leitende Gesichtspunkt freilich immer ist, was auch der Bedeutendste immer ausspricht: vom *Sokrates* zu lernen. Dies ist um so mehr nothwendig und also ein Fortschritt, als nach des *Sokrates* eigner Forderung überall an die Stelle der unmittelbaren Stimme des Genius (des heiligen Künstlerwahnsinns) das auf Gründe gestützte Wissen treten soll, und also auch der geniale Sokratismus des Stifters dem durch die Reflexion hindurch gegangenen, klar be-

wussten, Platz machen muss. Keiner dieser Schulen freilich gelingt es, mehr als nur eine Seite des Sokratischen Wesens zu erfassen. Aber selbst diese Einseitigkeit dient, als unerlässliche Bedingung, dem Fortschritte der Philosophie. Durch sie nämlich wird klar, was doch auch zum Selbstverständniss des Sokratismus gehört, in wie weit derselbe mehr als die früheren Standpunkte in sich enthalte. Der Urheber und Neuerer weiss nur, dass er nicht auf einem derselben steht, sie befriedigen ihn alle nicht. Dass seiner nicht nur ein andrer sondern mehr ist als jene, wird durch den Nachweis bewiesen, dass er was sie leisten auch, ausserdem aber noch Weiteres erreiche. Indem jetzt die kleineren Sokratischen Schulen zeigen, wie viele vorsophistische Metaphysik und Physik und wie viele Sophistik aus der theoretischen Seite des Sokratismus gezogen werden kann, indem ferner durch sie klar wird, wie das Gute des *Sokrates* eben sowol logisch als physisch als ethisch gefasst werden kann, haben sie dem vorgearbeitet, dass der selbstbewusste Sokratismus sich rühmen kann, Alles zu verbinden, was bisher gelehrt war über die Gründe des Seyns, und eine Ethik aufzustellen, die Platz hat für logische, physische und ethische Tugenden. Concreter ausgedrückt: Ohne Megariker, Kyrenaiker und Kyniker war kein *Plato*, ohne diesen kein *Aristoteles* möglich.

§. 68.

A.

Die Megariker.

G. L. Spalding Vindiciae philosophorum Megaricorum tentantur. 1792. *Deycks* De Megaricorum doctrina. Bonnae 1827. *H. Ritter* Bemerkungen über die Megarische Schule. Rhein. Mus. II. Heft 3.

1. Der Stifter dieser Schule, *Eukleides*, ein Megariker, nach Andern ein Geloer, war ehe er sich mit Eifer dem *Sokrates* anschloss, in eleatische Lehren eingeweiht, und hat als er (schon zu *Sokrates*' Lebzeiten) in Megara zu lehren anfing, nicht nur die Dialektik des *Zeno* eifrig geübt, sondern auch die All-Einslehre des *Parmenides* in einer eigenthümlichen Weise mit der Ethik des *Sokrates* verschmolzen. Mit *Plato* befreundet, soll er Dialogen geschrieben haben, von denen einige dieselben Titel führten wie Platonische. Sie sind nicht zu uns gelangt. Seine Nachfolger scheinen sehr einseitig die Dialektik dazu angewandt zu haben, Verwirrung in die gewöhnlichen Vorstellungen zu bringen. Daher der Name Dialektiker und Eristiker, der ihnen beigelegt ward. *Eubulides* und *Alexinos* werden als Erfinder neuer Fangschlüsse, *Diodoros Kronos* weil er die Möglichkeit der Bewegung

mit neuen Gründen betritt, genannt. *Stilpo* scheint wieder mehr das Ethische in Betracht gezogen zu haben. Verwandt mit der megarischen Lehre war wohl die des Eleers *Phaidon*, dessen Schule seit *Menedemos* die eretrische Schule genannt ward und ziemlich gleichzeitig mit der megarischen erlosch.

2. Dass *Euklid* zu seinem eigentlichen Gegenstande das Gute gemacht hat, dass ihm Tugend, Einsicht, Gott, νοῦς u. s. w. nur andere Namen dafür sind, zeigt ihn als entschiedenen Sokratiker Wenn er dann aber wieder das Gute das Eine nennt, weil sein Wesen in der Einheit mit sich oder der Unveränderlichkeit bestehe, oder auch das Seyn, indem das Gegentheil des Guten gar nicht sey, wenn wahrscheinlich schon er selbst, gewiss aber seine Nachfolger, die Realität desselben durch Polemik gegen die Möglichkeit des Werdens und der Bewegung beweisen wollen, so ist es dem *Cicero* nicht zu verdenken, wenn er als Urheber der megarischen Lehre die Eleaten nennt. Dass *Sokrates* von der Tugend behauptet hatte, sie sey nur eine, schliesse alle Vielheit aus, dass er sie oft als Uebereinstimmung mit sich selbst geschildert hatte, macht, wenn man dazu nimmt wie Bewegung und Vielheit als Wechselbegriffe gelten, eine solche Verschmelzung des Sokratismus mit der All-Einslehre möglich, in der freilich nur die formelle Seite des Sokratischen Tugendbegriffes zu ihrem Rechte kommt. Auch die Untersuchungen über das Wissen, der Gegensatz in den die Vernunfterkenntniss zur Meinung gestellt wird, weil jene es mit dem Einen und Allgemeinen zu thun habe, alles dies ist ganz Sokratisch. Dagegen ist es wieder eleatische Furcht vor aller Besonderheit, welche die Megariker nicht zu dem concreten, die specifische Differenz enthaltenden Begriff durchdringen, sondern sich bei dem abstracten, alle Besonderheit ausschliessenden Allgemeinen beruhigen lässt. Diesen Sinn hat es, wenn nicht dem Kohl der gewaschen wird, sondern nur dem Gattungsbegriff desselben Realität zugeschrieben wird, und diesen Grund wenn *Plato* im *Parmenides* die transscendenten Ideen der Megariker verwirft, zwischen denen und den wirklichen Dingen das Dritte, Vermittelnde, fehle. Wenn sonst noch von den Megarikern erzählt wird, dass sie den Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit geleugnet hätten, so ist dies ein Lieblingssatz fast jedes Pantheismus gewesen. Bei ihnen ist er auch so ausgesprochen, dass es keine Möglichkeit — dieses Mittlere zwischen Seyn und Nichtseyn — gebe, und ist dann später für ihre Ansichten vom hypothetischen Urtheil wichtig geworden.

Diog. Laërt. II, 10 et 11. *Preller* et *Ritter* l. c. §, 228—243.

§. 69.

Der Vorwurf, den später *Aristoteles* den Pythagoreern gemacht hat, dass in ihrem Tugendbegriff das Material aller Tugenden, die natürlichen Triebe, ganz unberücksichtigt geblieben, passt ganz auf die Ethik der Megariker. Sie ist formalistisch, wie in neuerer Zeit die Wolfische oder Kantische, weil auf die individuelle Verschiedenheit, die Naturanlage, gar keine Rücksicht genommen wird. Es ist, als wenn die jedenfalls wichtige Entdeckung der Sophisten, dass das Einzelwesen die Norm für Alles, gar nicht gemacht worden wäre. Eben so ist, indem sie das eleatische Eine festhalten, ganz ignorirt, dass *Heraklit* die Berechtigung des Werdens, dass die Atomiker die Realität des Vielen nachgewiesen haben, und dass, wenn mit diesem Beiden die Wahrnehmung zu thun hat, diese nicht ohne Weiteres als Wahn und als täuschende Meinung verworfen werden darf. Dieser einseitigen Fassung des Sokratismus, durch die er aus seiner Höhe über jenen früheren Standpunkten zu ihnen herabgezogen, weil zu ihrem Gegensatz gemacht wird, muss ergänzend eine Auffassung entgegentreten, welche gerade das, was die Megariker aus dem Sokratismus ausgeschlossen hatten, besonders betont. Den Gegensatz zu den Megarikern bildet die kyrenaische Schule.

§. 70.

B.

Die Kyrenaiker.

Fr. Mentzius Vita Aristippi. Halae 1719. 4. *A. Wendt* De philosophia Cyrenaica. Lips. 1835.

1. *Aristippos*, in dem üppigen Kyrene als Sohn eines reichen Kaufmanns erzogen, kam, vom Ruhme des *Sokrates* angezogen, als ein feingebildeter Lebemann nach Athen, und ward so von ihm gefesselt, dass er ihn nicht wieder verliess, auch nach seinem Tode wo er als Lehrer auftrat stets für einen Sokratiker gelten wollte, obgleich die meisten Anderen, die sich so nannten, ihn, nicht nur weil er Geld für seine Vorträge nahm, zu den Sophisten stellten. Er hat nicht Unrecht, denn wirklich ist es eine Seite des Sokratischen Wesens, die er über Alles stellt, und, wenn auch travestirt, liegt selbst in dem Aristippischen ἔχω οὐκ ἔχομαι etwas Sokratisches. Von den vielen Schriften die ihm zugeschrieben worden sind, hat Manches vielleicht seinen Nachfolgern angehört. Erhalten hat sich davon Nichts.

2. Wie alle Philosophen nach *Anaxagoras*, so fragt auch *Aristipp:* wozu ist Alles?, und indem ihn, wie den *Sokrates*, nur der Mensch interessirt, werden alle Untersuchungen nur um des höch-

sten menschlichen Zweckes, d. h. um des Guten halber, angestellt. Was, wie die Mathematik, den Zweckbegriff ausschliesst wird verachtet. Auch die Logik und Physik sind an sich ohne Interesse, bekommen aber eines, indem sie zu Hülfsmitteln für die Ethik werden. Da nach *Sokrates* die Tugend ein Wissen war, so werden die Untersuchungen über das Wissen überhaupt (περὶ πίστεως) um so mehr den logischen Theil der Ethik bilden müssen, als Irrthümer vielleicht den höchsten Zweck verfehlen lassen. Das Resultat ist, dass da alles Wissen ein Wahrnehmen ist, die Wahrnehmung aber nur das eigne Afficirtseyn percipirt, wir nur von unseren eignen Zuständen wissen. Diese und ihre Ursachen (πάθη und αἰτίαι) bilden den Inhalt des physikalischen Theils seiner Lehren. Alle Zustände werden auf die der heftigen, mässigen und fehlenden Bewegung zurückgeführt, und die erste und dritte als Schmerz (πόνος) und Apathie der zweiten, welche Lust (ἡδονή), entgegengestellt. Welcher dieser Zustände zu suchen, welcher zu fliehen sey, das ward in dem eigentlich ethischen Abschnitte des Systems (περὶ αἱρετῶν, περὶ φευκτῶν) abgehandelt. Die Entscheidung fällt zu Gunsten der Lust aus, die für das einzige Gut erklärt wird, nur möchte man darin, dass als Grund angeführt wird: alle Menschen suchen die Lust, eine Entfernung von dem „jeder Mensch" des *Protagoras* und eine Annäherung an das „der Mensch" des *Sokrates* sehen können. Unter Lust versteht *Aristipp* nur das momentane (μονόχρονος) Wohlseyn, namentlich von seiner physischen Seite, daher Leibesübungen ihm Tugendmittel sind. Der Weise erwählt niemals den Schmerz, selbst wenn er dadurch Lust erkaufen sollte. Sein Wahlspruch ist den Genuss des Augenblickes ergreifen, nicht um sich von ihm beherrschen zu lassen, sondern die Lust zu beherrschen wie der Reiter das Ross. Der Leichtsinn, der im Genuss nicht an die Zukunft denkt, unterscheidet den Hedonismus des *Aristipp*, von der abwägenden, berechnenden, Glückseligkeitslehre des *Epikur* und seiner Anhänger. Auch hier wird übrigens ein Sokratisches Element darin anerkannt werden müssen, dass *Aristipp* so wenig als *Sokrates*, allein geniessen mag, und die Kunst mit Menschen zu leben von ihm am Höchsten gepriesen wird. Freilich, wenn er hinzusetzt: wie ein Fremder, so betont das wieder die Genussseite des Umganges, und die Aristippische Freude an der Geselligkeit, wird Niemand mit dem Eros des *Sokrates*, der auf das gemeinschaftliche Philosophiren geht, identificiren. Eben so wenig aber auch mit dem isolirenden Egoismus der Sophisten. Selbst wo *Aristipps* Aeusserungen ganz mit den Sophistischen übereinstimmen, neutralisirt er

sie durch andere, welche zeigen welchen Eindruck er von *Sokrates* erfahren hat. So wenn nach ihm Nichts von Natur, Alles nur durch Satzung Recht ist, wird dies dadurch ungefährlich, dass er sagt der Weise würde, wenn es keine Gesetze gäbe, gerade so leben, wie wo es dergleichen gibt. Ueberhaupt lassen viele uns überlieferte Charakterzüge des *Aristipp* in ihm einen Mann erkennen, der manchem Kyniker und Stoiker als Tugendmuster hätte dienen können.

3. Die Nachfolger des *Aristipp* scheinen sich bald von ihm zu entfernen und dem späteren Standpunkt der Epikureer anzunähern. Viele derselben haben dann selbst Schulen gebildet, die nach ihnen genannt werden. Ausser dem jüngern *Aristipp*, einem Tochtersohn des Stifters der Schule, wird *Theodoros* nebst den *Theodoriacis* genannt, der über die momentane Lust die mehr reflectirende Freude stellt, und der, wie noch mehr sein Schüler *Euemeros*, die Mythen in blosse Geschichte verwandelt. *Hegesias* und die *Hegesiaci* haben im Gegensatz zu *Aristipp* die Schmerzlosigkeit als das Höchste gepriesen und consequenter Weise den Tod über das Leben gestellt. *Annikeris* und sein Anhang scheinen sich wieder dem ursprünglichen Hedonismus mehr angenähert zu haben. Doch werden auch sie von Vielen ganz zu den Epikureern gestellt.

Diog. Laërt. II, 8. *Preller* et *Ritter* l. c. §. 210—219.

§. 71.

Die Verwandlung der Sokratischen Ethik in Logik sowol als in die in Sorge für physisches Gesund- und Wohlseyn zieht dieselbe von ihrer Höhe herab. Wer ihren Gegensatz gegen solche Einseitigkeiten behauptet, wird in sofern sich den wahren Sokratiker nennen dürfen. In dem Bekämpfen je einer dieser Einseitigkeiten muss nothwendig eine Annäherung je an die andere hervortreten, und der Tieferblickende müsste dahin gelangen, Beiden nicht nur Unrecht sondern auch Recht zu geben, und mit Bewusstseyn zu vereinigen was Jene lehren. Wo der hiezu nöthige Tiefsinn mangelt, wird nur das Negative, dass Beide nicht im Rechte sind, festgehalten werden. Dadurch wird aber der Sokratismus, der ihnen entgegengestellt wird, in einer andern Art einseitig: *Sokrates*, indem davon abstrahirt wird, was Vorsophistisches und Sophistisches in ihm sich findet, ist abstract aufgefasst und darum ist der Sokratismus der Kyniker ein abstracter und übertriebner, nach *Plato* ein „rasender" Sokratismus.

§. 72.

C.

Die Kyniker.

Chappuis Antisthène. Paris 1854. *Ad. Müller* de Antisthenis Cynici vita et scriptis. Marb. 1860.

Antisthenes, der Sohn eines gleichnamigen Atheners und einer thrakischen Mutter, kam erst nachdem er sich unter *Gorgias* zum Sophisten und Rhetor ausgebildet hatte, zum *Sokrates,* an dem ihn Nichts so fesselte, wie die gottähnliche Bedürfnisslosigkeit. Diese aber auch so sehr dass, als nach des *Sokrates* Tode er im Gymnasio Kynosarges — (daher der Name der Schule) — als Lehrer der Philosophie auftrat, er nur mit seinen Schülern vom *Sokrates* zu lernen behauptete. Sein starrer, von *Sokrates* so fein gerügter, Tugendstolz lässt es ihn nur zu einer übertriebnen. Copie des edelsten der Sterblichen bringen. Von den sehr vielen Schriften, die ihm beigelegt wurden, hat schon das Alterthum ihm die meisten abgesprochen. Der Rhetor scheint sich in denen sehr gezeigt zu haben, die ihm wirklich angehörten. Ausser ihm werden als Repräsentanten seines Standpunkts genannt: *Diogenes* von Sinope, den vielleicht ihm aufgebürdete Anekdötchen noch mehr zum Muster unverschämter Rohheit gemacht haben, als er es verdient, und nächst diesem *Krates,* durch welchen die kynischen Lehren in die der Stoa hinübergeleitet werden.

2. Hatte die Erziehung zum Sophisten dem *Antisthenes* nahe gelegt, wie *Aristipp* auf die subjective Befriedigung das grösste Gewicht zu legen, so hinderte wieder der Umstand, dass *Gorgias* eleatisch gebildet war, vor jedem einseitigen Individualismus. Darum ist ihm weder, wie dem *Protagoras,* was jeder Mensch, noch wie dem *Aristipp* was die Menschen im Allgemeinen, sondern das ist ihm der höchste Zweck, was das Allgemeine im Menschen, was die Vernunft, fordert. Dies und dass die Tugend nur eine ist, dass sie in der Einsicht, ihr Gegentheil in der Unwissenheit besteht, dass sie lehrbar ist, ist in völliger Uebereinstimmung mit *Sokrates* gelehrt, und stimmt gut dazu, dass stets, als auf das erste Erforderniss, auf die Sokratische Kraft hingewiesen wird. Sobald aber näher bestimmt wird, was denn dieses vorgehaltene Musterbild eigentlich ist, so wird es klar, dass *Antisthenes* an dem *Sokrates* nur das wahrgenommen hat, was Megariker und Kyrenaiker ausser Acht liessen, und wieder dass, wo er mit ihnen übereinstimmt, er nicht zu verbinden vermag, was jeder von beiden hervorgehoben hatte. Das Letztere zeigt sich besonders in dem, was wir von seinen logischen Untersuchungen wissen. Indem die

Megariker nur den Gattungsbegriffen, die Kyrenaiker nur den Gegenständen der Wahrnehmung Realität zuschrieben, haben sie sich in das getheilt, was des *Sokrates* concreter Begriff in sich enthalten hatte. *Antisthenes* fühlt dies; indem er aber nun verlangt, man solle nie vom Einzelnen Allgemeines aussagen, sondern einerseits in identischen Sätzen sprechen, andrerseits die Dinge aufweisen, kommt bei ihm nie zusammen, was *Sokrates* sowol in der Induction als auch der Definition verknüpfte. Das zuerst Bemerkte wieder, dass er nur einer beschränkten Auffassung dessen fähig gewesen sey, was *Sokrates* war, das zeigt sich ganz besonders in seinen eigentlich ethischen Untersuchungen, zu denen er, wie es scheint ohne sich viel mit Physik zu beschäftigen, übergegangen ist.

3. Der *Sokrates*, von dem *Antisthenes* lernen will, ist nur der, welcher allen Strapazen trotzt, vor die Silberläden tritt um sich zu freun dass er so Vieles nicht brauche, keine Schuhe trägt u. s. w.; den *Sokrates* dagegen, der an *Agathons* Tafel mit solcher Sicherheit dem Genuss sich hingeben kann, den hat er nie gesehen, und darum meint er, *Sokrates* thue immer das was ihm schwer werde. Der Kampf gegen Schmerzen und Sinnenlust, der πόνος wird im bewussten Gegensatz zu *Aristipp*, als das wahre Gut, die Lust dagegen als das Uebel bestimmt, welches der Weise zu fliehen habe um, sich selber genügend, mit sich selbst umzugehn. Zu dieser Anti-Aristippischen Formel musste freilich *Antisthenes* kommen, da das Leben in der Gesellschaft nur daraus hervorgeht, dass der Mensch sich nicht genügt. Aber auch das in den sittlichen Gemeinschaften; daher werden hier Ehe, Familie, Vaterland zu, dem Weisen gleichgültigen, Dingen, ein moralischer Egoismus, der schlecht zu der Leidenschaft passt, mit der sein Meister an seiner Stadt hing. Ja selbst der Hedonismus beschämt ihn, wenn an den von beiden adoptirten Satz, dass alle Gesetze nur durch Satzung gelten, *Aristipp* die Versicherung knüpfte der Weise handle immer in Uebereinstimmung mit ihnen, *Antisthenes* dagegen die Tugend der Befolgung der bürgerlichen Gesetze entgegenstellt. Wie den natürlichen Trieben, eben so wird auch dem gewöhnlichen Meinen die Vernunft entgegen gestellt, daher die negative Stellung, die *Antisthenes* allem Dämonischen und Mantischen gegenüber, oft sogar im bewussten Gegensatz zu *Sokrates*, einnimmt, und die ihn dahin gebracht hat, in den Mythen der Volksreligion bloss Allegorien zu sehen. Wahrscheinlich moralische, wie manche Sophisten.

Diog. Laërt. VI, 1. 2. *Preller* et *Ritter* l. c. §. 220—227.

§. 73.

Die allgemeine objective Vernünftigkeit, als welche *Anaxagoras* (wenigstens auch) den *νοῦς* gedacht hatte, ist durch die sittliche Genialität des *Sokrates* in ihm subjectiv (*ἄνθρωπος* nach *Protagoras)* geworden, so dass wenn er seinen eignen Genius befragt, der Gott daraus antwortet, und er als höhere Einheit über jenen beiden Philosophen steht. Wo jene Genialität sich zurückzieht, da fallen die beiden Momente so auseinander, dass die Megariker das erstere (*νοῦς*, *θεός*, *ἕν*), also den Inhalt des Sokratischen Wollens betonen, die Kyrenaiker dagegen das zweite, und darum Alles in den Genuss (*ἡδονή*. *χάρα*) setzen, der bei *Sokrates* immer das Wollen des Vernünftigen begleitet. Ihre Einseitigkeit konnte *Antisthenes* tadeln, konnte im Gegensatz zu den Megarikern das Recht der Subjectivität, den Kyrenaikern gegenüber den objectiven Inhalt des Guten festhalten; indem er aber nicht vermochte Beides ganz als Eins zu fassen, war auch, was er mit Bewusstseyn reproducirte, nicht der ganze *Sokrates* sondern nur eine Seite desselben. Diese Versuche aber, die einzelnen Seiten des *Sokrates* bestimmter zu fassen, sind nur Vorspiele dazu, dass sie alle zusammengenommen und so der Idealismus, der in *Sokrates* nur gelebt hatte, als bewusster und begriffener Sokratismus dargestellt wird. Auch in der Hinsicht als begriffener, dass sein Zusammenhang mit der Vergangenheit erkannt wird. Hatten die Megariker gezeigt, für wie viel eleatische Metaphysik die sokratische Lehre Platz hat, hatte *Aristipp* auf ihre Berührungspunkte mit *Protagoras* und also mit heraklitischer und atomistischer Physik hingewiesen, hatte endlich *Antisthenes* bewiesen dass man Sokratiker seyn und dennoch ein Dialektiker bleiben könne in Weise des durch *Zeno* und *Empedokles* gebildeten *Gorgias*, so bleibt dies Alles unvergessen. Zugleich wird aber auch noch die letzte der vorsophistischen Weltanschauungen, die Pythagoreische, in bewusster Weise dem Sokratismus einverleibt. Der Repräsentant des allseitig begriffnen Sokratismus ist *Plato*, bei dem es darum kein Zufall ist, wenn er alle seine Untersuchungen an die Person des *Sokrates*, in dem die Philosophie persönlich geworden, anknüpft.

V.

Platon.

§. 74.

Plato's Leben.

Diog. Laërt. Lib. III. *Olympiodori* et *Anonymi* vitae Platonis in *Diog. Laërt.* ed. *Didot.* Appendix p. 1—14.

1. *Aristokles*, erst später *Platon* zubenannt, ist zu Athen als

der Sohn des *Ariston* und der *Periktione* Ol. 87, 3 (429 v. Chr.) geboren, und zwar am 21. Mai wo man Apollons Geburt in den Thargelien feierte, woran spätere Verehrer allerlei Fabeln angeschlossen haben. Aufwachsend mitten in der künstlerischen und wissenschaftlichen Herrlichkeit, welche des *Perikles* vierzigjährige Wirksamkeit seiner Vaterstadt gebracht hatte, dabei aber steter Zeuge der Uebelstände, die eine ausgeartete Demokratie im Gefolge hatte, wäre er wohl Aristokrat geworden, auch wenn er nicht von beiden Eltern her zu den vornehmsten Geschlechtern und seine nächsten Verwandten nicht zur Oligarchen-Partei gehört hätten. Dazu kam dass die Männer, die auf seine Entwicklung den grössten Einfluss hatten, vor Allen *Sokrates*, der Demokratie nicht hold waren. Sein Dorismus ist eben so wenig ein Beweis von geringem Patriotismus, wofür *Niebuhr* ihn erklärt, wie die Anglomanie *Montesquieu's* und andrer Franzosen im achtzehnten Jahrhundert dies war. Dass *Plato* als er das gehörige Alter erreicht hatte, wie alle Uebrigen die Feldzüge die es gerade gab mitgemacht habe, ist kaum zu bezweifeln, obgleich die directe Angabe des *Aristoxenos* und *Aelian*, da sie hinsichtlich zweier eine Unmöglichkeit enthält, hinsichtlich des dritten ihren Werth verliert. Ob *Drakon*, sein Lehrer in der Musik, ob namentlich der durch Pythagoreer gebildete *Epicharmos* zur Entwicklung seiner philosophischen Ideen beigetragen, oder ob ihn bloss zu dichterischen Versuchen gebracht haben, ist schwer zu entscheiden. Gewiss ist dass, als er im zwanzigsten Jahre zu *Sokrates* kam, er seine Poesien verbrannte, und von da ab sich nur der Philosophie widmete. Schon vor dieser Zeit hat er, wie der Phädon anzudeuten scheint, die Lehren der ionischen Philosophen und des *Anaxagoras* kennen gelernt, auch hat er Unterricht vom Herakliteer *Kratylos* erhalten. Nach *Aristoteles* muss er auch pythagoreische und eleatische Lehren, wenigstens oberflächlich, gekannt haben, ehe er sich dem hingab, den als seinen eigentlichen Lehrer er stets gefeiert hat.

2. Nach der Hinrichtung des *Sokrates*, die ihn mit Widerwillen gegen jedes politische Treiben erfüllte, begab er sich nach Megara zum *Euklid* und ward hier veranlasst, sich gründlicher als bisher mit der eleatischen Lehre zu beschäftigten. Es folgten dann Reisen. Zuerst wohl nach Ionien, dann nach Kyrene und Aegypten, wo er sich mit Mathematik beschäftigte, zugleich aber der Aristippischen Lehre, die hier ihren Hauptsitz hatte, entgegentrat. Am Einflussreichsten ward seine Reise nach Italien, wo er mit Pythagoreern in nähere Berührung trat, die u. A. ihn auch von seinem Widerwillen gegen Betheiligung am Staatsleben zurückge-

bracht haben mögen. Ein, durch den mit ihm befreundeten *Dion* eingeleitetes, Verhältniss zum älteren *Dionysios* konnte natürlich keine Dauer haben. In Folge des Bruchs ward *Plato* seiner Freiheit beraubt, deren Wiedererlangung er dem Dazwischentreten des Kyrenaikers *Annikeris* dankt. Nach seiner Rückkehr in Athen eröffnete er, zuerst in den Hainen des Akademos, seine Schule, die später in den erkauften Garten am Hügel Kolonos verlegt ward. Die beiden Unterbrechungen abgerechnet, welche zwei fruchtlose Reisen nach Sicilien veranlassten (die erste um den jüngeren *Dionysios* der Tugend und Wissenschaft zu gewinnen, die zweite um ihn mit *Dion* auszusöhnen) hat *Plato* seinen Lehrerberuf bis an seinen Ol. 108, 1 erfolgten Tod fortgesetzt.

§. 75.

Plato's Schriften.

1. Alle Schriften des *Plato* sind sorgfältig gearbeitete, exoterische d. h. nicht für die Schule sondern einen gebildeten Leserkreis berechnete, Dialoge von mimisch-dramatischer Schönheit, jeder für sich ein Ganzes und alle doch wieder Glieder eines grösseren Ganzen. Die untergeschobenen auszuscheiden ist von je das Bestreben der Kritiker gewesen, die nicht immer, weil sie den Standpunkt *Plato's* zu ideal oder wieder zu untergeordnet fassten, vor Einseitigkeiten sich gehütet haben, so dass Mancher sogar Schriften, die *Aristoteles* als Platonisch citirt oder andeutet, bezweifelt hat. Ausser diesen Schriften *Plato's* sind noch, wenn auch lückenhafte, Nachrichten über seine esoterischen, d. h. nicht dem Inhalte sondern der Form nach auf die Schule beschränkten, Vorträge besonders durch *Aristoteles* zu uns gekommen, auf welche gleichfalls Rücksicht zu nehmen ist.

2. Schon im Alterthum sind Versuche gemacht worden, die Platonischen Dialoge in eine systematische Ordnung zu bringen. Der seltsame Einfall des Alexandrinischen Grammatikers *Aristophanes*, nach theatralischen Gesichtspunkten Trilogien zusammenzustellen, ist nicht ganz durchgeführt und verdient nur Erwähnung weil einige Ausgaben des *Plato* diese Ordnung befolgen (die Aldina, die Basler, die Tauchnitzsche Stereotypausgabe). Für die Anordnung des zu *Tiberius'* Zeit lebenden *Thrasyllos*, welcher den Dialogen auch ihre zweiten Titel beigelegt hat, nach Tetralogien, lässt sich anführen, dass wenigstens zwei solche Tetralogien unzweifelhaft von *Plato* selbst beabsichtigt waren. Einige ältere Handschriften und Ausgaben befolgen diese Ordnung. Endlich ist noch die Zusammenstellung des *Serranos* nach Syzygien anzufüh-

ren, welche in die, lange Zeit allein citirte, Ausgabe des *Henricus Stephanus* und von da in die Bipontina übergegangen ist.

3. In der neueren Zeit hat man gefühlt, dass eine Anordnung der Platonischen Schriften nur Werth habe, wenn sie auf Untersuchungen über die Genesis und den Zusammenhang seiner Lehren sich stütze, und die Ehre den Anfang gemacht zu haben gebührt *Tennemann* (System der Platonischen Philosophie. 4 Bde. Leipz. 1792—95), wenn gleich sein Unternehmen daran scheitern musste, dass er auf die chronologischen Daten in *Plato* selbst Alles zu gründen suchte. Epoche machend für die Anordnung der Platonischen Schriften, wie für ihr Verständniss wurde die Uebersetzung des *Plato* von *Schleiermacher* (Platon's Werke. Berl. 1804—1828. 6 Bde.), der in den begleitenden Einleitungen die von ihm angegebene Reihenfolge, so wie ihre Zusammenstellung in drei Gruppen: versuchende, dialektische und darstellende rechtfertigt. (Diese Reihenfolge befolgt die Ausgabe von *J. Bekker.)* Mit Rücksicht auf *Schleiermacher* wurden die Werke von *Ast* (Platon's Leben und Schriften, 1816) und das viel besonnenere oft aber hyperkritische von *Socher* (Ueber Plato's Schriften. München 1820) verfasst. Was der Letztere versucht hatte, bestimmte Zeitpunkte festzustellen, welche dazu dienten, Schriften verschiedner Perioden zu unterscheiden gelang viel besser *C. F. Hermann* (Geschichte der Platonischen Philosophie. 1r und einziger Band. 1839), welcher die Reise nach Megara und den Antritt des Lehramtes als solche Punkte bestimmte. Obgleich von einem ganz anderen Princip ausgehend, zeigt doch *Hermanns* Anordnung sehr viele Berührungspunkte mit der Schleiermacherschen. Die wichtigsten Abweichungen betreffen den Parmenides und Phädros, deren ersterem *Hermann* die Stelle anweist wie vor ihm *Zeller* in seinen Platonischen Studien, und deren zweiter nach ihm, wie auch nach *Stallbaum* u. A. als Programm beim Antritt des Lehramts geschrieben ward, und also in die dritte Periode gehört. Kritische Beurtheilungen und Modificationen dieser Anordnungen wurden gelegentlich in den Einleitungen gegeben, mit denen *Stallbaum* seine kritische Ausgabe der sämmtlichen Platonischen Dialogen begleitet hat, in mehr zusammenhängender Weise in den werthvollen Einleitungen, mit welchen *Steinhart* die seit 1850 erscheinende, jetzt vollendete, Uebersetzung des *Plato* von *Hier. Müller* (7 Bde. 1850—60) ausgestattet hat. Endlich werden alle diese verschiedenen Ansichten sorgfältig berücksichtigt und an einzelnen Punkten modificirt in *F. Susemihl's* Genetischer Entwicklung der Platonischen Philosophie, 2 Bde., 1855—60, zu welcher dann ganz neuerlichst die Schrift

von *Ueberweg*, Untersuchungen über die Aechtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften, Wien 1861, gekommen ist.

§. 76.

Plato's Lehre.

Van Heusde Initia philosophiae Platonicae. Lugd. Bat. 1825. 2te Aufl. 1842. *Ed. Zeller* Platonische Studien. Tübingen 1839.

1. Ehe die Dialektik, Physik und Ethik, in welche die Platonischen Untersuchungen so naturgemäss zerfallen, dass diese Eintheilung des Systems die Platonische genannt werden muss, möge er sie nur angedeutet, möge er sie ausdrücklich als die wahre behauptet haben, ehe sie dargestellt werden, sind die, in den verschiedensten Dialogen zerstreuten Untersuchungen zu betrachten, welche den propädeutischen Zweck haben, den Leser zu dem Platonischen Standpunkt zu erheben. Die negative Aufgabe darin ist, den Standpunkt des Lesers als unhaltbar nachzuweisen, wodurch derselbe gleichsam zum Anlaufspunkte wird, der den Sprung möglich macht (Rep.). Wie jeder philosophische Schriftsteller, so setzt auch *Plato* in allen seinen Lesern die allgemein herrschenden Vorstellungen, in den philosophisch gebildeten die Bekanntschaft mit der Philosophie des Tages voraus. Da nun als diese für die Meisten die Lehre der Sophisten und nur für einen kleinen Kreis die des *Sokrates* und der Sokratiker galt, mit welchen letzteren ihn Pietät gegen den Meister, dankbare Achtung gegen manchen Schüler, verband, so besteht die negative Seite seiner propädeutischen Untersuchungen in der offenen Bekämpfung der gewöhnlichen Vorstellungen und der Sophistik, und in der mehr versteckten Polemik gegen den Sokratischen Standpunkt.

2. Die Mangelhaftigkeit der gewöhnlichen Vorstellung von ihrer theoretischen Seite wird so nachgewiesen, dass das Vertrauen zu der sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις im Parm.) erschüttert, und gezeigt wird, dass ihr Gegenstand ein stets wechselnder sey (Theaet.) sie also keine feste Sicherheit sondern höchstens Wahrscheinlichkeit (εἰκασία Rep.) gewähre. Nicht viel anders ist es da, wo vermittelst der Erinnerung mehrerer Wahrnehmungen (Phäd.) das entsteht, was *Plato* bald mit der sinnlichen Wahrnehmung unter den gemeinschaftlichen Namen δόξα stellt, dann aber als höhere oder richtige Vorstellung von jener unterscheidet, bald aber schlechtweg δόξα nennt. Ihre Gewissheit ist zwar grösser als die der Wahrnehmung, aber sicher ist dieselbe doch nicht, da das Bewusstseyn der Gründe mangelt und man also Etwas nur als Thatsache gelten lässt. In dieser πίστις (Rep.) oder höheren δόξα das zu sehn, was wir Erfahrung nennen, dazu sind wir um so mehr berechtigt

als *Plato* selbst (Gorg. 465. a. cf. Phädr. 62) sie als ἐμπειρία καὶ τριβή der τέχνη, welche die Gründe kennt, entgegenstellt, und, gerade wie später *Aristoteles*, dem, der nur diese δόξα hat, die Fähigkeit des Belehrens abspricht, höchstens das Ueberreden zugesteht (Tim.). Das Ziel aller dieser Erörterungen ist, ein Irrewerden an den bisherigen Vorstellungen hervorzubringen, jene Verwunderung (Theaet.) ohne welche Keiner zu philosophiren anfängt, und die mit dem Bewusstseyn des Nichtwissens (Alkib. I) zusammenfällt. Ganz ähnliches Misstrauen sucht er nun hinsichtlich des praktischen Bestandtheils der Vorstellung hervorzurufen. Die gewöhnliche Tugend, das gewöhnliche für gut und schlecht erklären, ist Werk der Gewohnheit und bildet den Gegensatz zur philosophischen oder selbstbewussten Tugend (Meno. Phädo). Das instinctartige Halten an der Väter Sitte, die geniale Staatskunst eines *Perikles*, sie sind, wie der heilige Wahnsinn der über den Dichter kommt, ein glücklicher Zufall. Es fehlt die Sicherheit dass ein solcher Routinier tugendhaft bleiben, oder seine Staatskunst weiter fortpflanzen werde (Protag. Meno). Dazu kommt dass einem solchen Abgerichtetseyn das abgeht, was allein einer Handlung Werth gibt: die Einsicht dass, und die Vollbringung weil, sie gut ist. Im gewöhnlichen Sinne heisst tapfer auch wer aus Furcht kämpft (Phädo), die ächte Tugend dagegen fällt so mit dem Bewusstseyn der Gründe zusammen, dass solches Wissen, wie schon *Sokrates* gelehrt, sogar das Böse adelt, seine Abwesenheit das Beste verdirbt (Hipp. min.). Wie also die theoretischen Ansichten des gewöhnlichen Bewusstseyns ohne Wahrheit, so sind seine praktischen Grundsätze ohne Werth, und der theoretischen Verwunderung entspricht die praktische, welche das Eingeständniss enthält, dass man nicht wisse was gut sey.

3. Bis zu diesem Irremachen an dem was bisher theoretisch und praktisch gegolten hat, gehen die Wege *Plato's* und der Sophisten so wenig auseinander, dass er nicht nur oft sich der sophistischen Waffen bedient, sondern ausdrücklich (Soph.) der Sophistik eine reinigende Kraft zuschreibt. Weiter aber bekämpft er sie, weil sie aus diesem negativen Resultat die Folgerung zog, dass der absolute Subjectivismus die einzig haltbare Ansicht sey. Nicht, wie *Protagoras* will, das Natürlich-Individuelle (das Schwein) im Menschen, sondern das Allgemeine (der Gott) in ihm, die Vernunft sey das Maass aller Dinge. Diesen Objectivismus macht er gegen die Sophisten im Theoretischen eben so wie im Praktischen geltend. Ersteres indem er stets den Gegensatz des Meinens und Wissens und die Realität des letzteren betont. Er zeigt

dass es nach *Protagoras* gar keine Wahrheit und gar kein Wissen gebe, dass aber durch diese Behauptung er sich in Widerspruch setze mit der Vernunft, weil nur von Einem und demselben Entgegengesetztes werde ausgesagt werden können, und mit sich selbst weil er, der doch verspreche zur Herrschaft über die Dinge zu führen, jetzt behaupte man könne den Dingen gar nicht beikommen (Theaet.). Eben so bekämpft er zweitens die praktischen Irrthümer der Sophisten besonders in der Person des *Gorgias* und *Hippias*. Der Unterschied zwischen Belieben und vernünftigem Wollen wird urgirt, und gezeigt dass wo die Lust zum alleinigen Princip des Handelns gemacht wird, man zu dem Widerspruch mit sich selbst komme dass gerade die Unlust gewählt wird (Gorg.). Eben so, dass wenn der Staat nicht auf Gerechtigkeit sondern auf Gewalt d. h. Unrecht gegründet wird, man das Trennende zum Vereinigenden mache (Rep.). Die Doppelstellung *Plato's* der Sophistik gegenüber, dass er, wie sie, verwirrt aber um eines andern Zweckes willen, lässt ihn wiederholt die Sophistik als Carricatur der wahren Wissenschaft bezeichnen (Gorg.).

4. Bis dahin werden dem *Plato Sokrates* und die Sokratiker beistimmen müssen und darum hat er ein Recht, die bisher entwickelten Lehren dem *Sokrates* in den Mund zu legen. Darin aber, dass in einigen Dialogen nicht *Sokrates* das Gespräch leitet, und in diesen nicht das Ethische behandelt wird, muss man einen leisen Tadel gegen den Meister finden, dass er sich so sehr auf das Ethische beschränkt habe. Verhinderte ihn hier die Pietät, offener aufzutreten, so fand eine solche Rücksicht den Sokratikern gegenüber nicht oder doch weniger Statt. In dem, vielleicht in Kyrene geschriebenen Theätet ist die Polemik gegen den *Protagoras* zugleich gegen den *Aristipp* gerichtet, es wird ihm nachgewiesen dass er hinter dem Meister zurückbleibe, der ja über der δόξα ein Wissen annehme, das mit Begriff und Erklärung begleitet sey und also begründen und Rechenschaft geben könne (vgl. Symp.). Bei dieser Gelegenheit wird aber auch ein Wink gegeben, dass es über jenem Sokratischen Wissen noch ein höheres gebe. Offenbar ist jenes gemeint, von dem in dem gleichzeitig verfassten Kratylos „geträumt" wird, das Wissen durch Ideen. Ganz wie im Theätet der Kyrenaische Standpunkt kritisirt wird, gerade so findet sich im Parmenides die ziemlich verständliche Andeutung, dass die Megariker, indem ihnen die abstracten Allgemeinbegriffe allein Wahrheit haben, nicht minder aber auch die Kyniker, sich dem vorsokratischen Standpunkt zu sehr angenähert hätten. Eben so werden auch die praktischen Lehren der Sokra-

tiker als mangelhaft und einseitig bekämpft. Es geschieht dies besonders im Philebos, wo er den *Sokrates* gegen Kyniker und Kyrenaiker kämpfen lässt. Sowol in der Lust ohne Einsicht wird ein innerer Widerspruch nachgewiesen, als auch in der Einsicht ohne Lust. Das Gute, welches die wahre Philosophie zu ihrem Objecte hat, das liegt über jenen Einseitigkeiten in einer höheren Sphäre.

5. Zu dem negativen Resultate der bisherigen Untersuchungen, dass weder die allgemeinen Vorstellungen, noch die Sophisten, ja im Theoretischen nicht einmal *Sokrates*, und die Sokratiker weder im Theoretischen noch im Praktischen, das Wahre ergriffen haben, tritt nun als positive Ergänzung die Anweisung hinzu, wie man sich auf den wahren Standpunkt erhebt. Die subjective Bedingung ist der philosophische Trieb oder das Verlangen, das Wissen eben sowol zu geniessen als in Anderen zu erzeugen, eben darum Eros genannt. Weder der Allwissende (σόφος) noch der ganz Unwissende (ἀμαθής) hat denselben, sondern nur der φιλόσοφος, der sich in dem Mittelzustande zwischen Haben und Nichthaben befindet. Der Eros dessen Begriffsbestimmung im Phädros versucht wird, dessen Verherrlichung namentlich das Symposion gewidmet ist, ist daher der Sohn der (Wissens-) Armuth und des Reichthums. Der unterste Grad dieses Triebes ist schon in der Lust an einer schönen Körpergestalt, einer seiner mittleren in dem Verlangen des wahren Erotikers, in schönen Seelen Durst nach Wahrheit zu erzeugen, sein höchster endlich in dem Verlangen anzuerkennen, welches darauf geht durch Ergreifen des Schönen an sich in immer neuer Selbsterzeugung sich Unsterblichkeit, dieses Abbild der göttlichen Unveränderlichkeit, zu erringen. Weil dieser Trieb nicht-wissendes Wissen ist, deswegen wird er auch als Vergessenhaben gedacht, und es ist schwer zu entscheiden, wie viel in jenem prachtvollen Mythus des Phädros die einzige Weise sich selbst klar zu werden, wie viel bewusste Allegorie ist. Der von den Sophisten (*Euthydemos* u. A.) carrikirte Satz, man lerne nur was man schon wisse, kommt hier zu Ehren. Der philosophische Trieb ist der angeborne Keim, woraus Kunst, Sittlichkeit, Wissenschaft hervorgehn. Er kann aber und muss genährt werden. Schon jedes Lernen nährt den Geist, daher ist der Philosoph nothwendig lernbegierig, freilich nicht schau- und hörbegierig, denn die sinnliche Wahrnehmung belehrte ja nicht, überredete nur, sondern seine Lernbegierde geht auf das Schöne. Alle Beschäftigung mit dem Schönen nährt jenen Trieb, daher die Musik, diese Vorbereitung zur Philosophie als der wahren Musik

(Rep. Phaedo). Weiter kommt dazu die Mathematik, weil sie von dem Sinnlichen absehen lehrt, obgleich ihr Gegenstand nur noch ein Mittleres zwischen dem Sinnlichen und den Ideen, so dass sie obgleich schon ein Wissen, doch nicht das höchste ist, sondern das reflectirende, auf Voraussetzungen beruhende Denken, die διάνοια zu ihrem Organ hat (Rep.). Vor Allem aber bildet die Ergänzung zu dem angeborenen Wissenstriebe die dialektische Kunst, deren Wesen ausführlich und im Gegensatz zu den Methoden anderer Philosophen und anderen Wissenschaften beschrieben wird. So namentlich im Staat 7tes Buch.

6. Als Kunst der Gesprächführung steht die Dialektik im Gegensatz zur Rhetorik der Sophisten, welche nur lehrt des Redners Einzelansicht überredend darstellen, während im Gespräch als dem gemeinschaftlichen Denken das Allgemeingültige erlangt wird. Was dabei hervortreten soll ist der allgemeine Begriff, darum ist das Combiniren des Einzelnen die Sache des Dialektikers, der sich darin als Synoptiker zeigt (Rep. Phädr.). Mittel und zugleich Correctiv für die Begriffsbildung ist das antinomische Verfahren, wo eine Begriffsbestimmung an den Consequenzen geprüft wird, die sich aus der hypothetischen Annahme derselben oder ihres Gegentheils ergeben. Nicht sowol die mehr subjective Ironie des *Sokrates* als das Verfahren des Eleaten *Zeno* wird im Parmenides und Sophisten als nachahmungswürdiges Beispiel hingestellt, dabei aber immer gegen Sophisten und Eristiker polemisirt, bei welchen dieses Verfahren nicht Mittel sondern Zweck ist, die auch nicht in den Begriffen selbst die Widersprüche entdecken, sondern durch herangezogene Gesichtspunkte sie, und zwar nur an die erscheinenden Dinge, heranbringen. Das Hinaufsteigen zu der richtigen, in der Definition ausgesprochenen Begriffsbestimmung ist aber nicht das Letzte. Vielmehr muss, wenn sie gefunden ist, nach in ihr selbst enthaltenen Gründen die, durch den Begriff gesetzte, Sphäre in die sie erschöpfenden Arten zerlegt werden. Die begriffsmässige, am Besten dichotomische, Eintheilung ist darum eben so sehr Sache des Dialektikers, wie es die Zurückführung auf den gemeinschaftlichen Begriff war. Während der Eristiker von Einem zum Andern springt, steigt der Dialektiker allmählig durch alle Zwischenstufen vom Einen zum Vielen herab. Was dann endlich das Verhältniss der Dialektik zur Mathematik betrifft, so geht jene darauf aus, alle Voraussetzungen aufzuheben, um das Princip zu gewinnen, während diese sich nie von unbewiesenen Voraussetzungen frei macht.

7. Nur dort, wo er dialektisch geschult ist, wird aus dem

Triebe zu philosophiren die wirkliche Philosophie: dialektisch philosophiren heisst wahrhaft oder recht philosophiren (Soph.). Der Eros allein macht es also nicht. Bedenkt man nun dass im Symposion *Sokrates* geradezu als der Eros selbst gefeiert wird, so beweist dies, dass *Plato* die dialektische Fortbildung des Sokratismus als den eigentlichen Fortschritt ansieht, den er zu machen habe. Es macht dies aber ferner erklärlich, wie *Plato* dazu kommen konnte, das dialektische Verfahren dem wahren Wissen gleich zu setzen, demgemäss manchmal Dialektik und Philosophie als gleichbedeutende Worte zu brauchen, und dann wieder sich des Wortes Dialektik zu bedienen, um den Theil seiner Lehren zu bezeichnen, welcher die Begründung für die übrigen enthält. Im letzteren Sinne wird das Wort hinfort hier genommen.

§. 77.

Plato's Dialektik.

1. Das Studium der eleatischen Lehren, mit denen sich *Plato* nach dem Tode des *Sokrates* ernstlicher beschäftigte, musste ihm die, vom *Parmenides* so energisch behauptete Solidarität des Wissens mit dem Seyn (s. oben §. 36, 2) und die daraus sich ergebende Nothwendigkeit ontologischer Untersuchungen um so mehr nahe legen, als das Beispiel der Kyrenaiker bewies, dass jede Annäherung an Heraklitisches Leugnen des Seyns, selbst Sokratiker in Gefahr brachte, alles Wissen in ein Meinen zu verwandeln. Es ist daher begreiflich, dass er im Theaetet, dem Programm seiner dialektischen Untersuchungen, den Sophisten und Kyrenaikern, nachdem ihr Sensualismus auf den Heraklitischen „Fluss aller Dinge“ zurückgeführt ist, die Ansichten der Eleaten entgegenstellt. Nicht aber als Solche, welche die volle Wahrheit besässen. Schon darin dass diese Gegner der „Fliessenden“ gleichfalls mit einem Spottnamen als die „Allverfestiger“ bezeichnet werden ist angedeutet, was nachher ausdrücklich, in Uebereinstimmung mit dem gleichzeitig geschriebenen Kratylos behauptet wird, dass es gar kein unbewegtes Seyn gebe, indem Alles an Veränderung und räumlicher Bewegung Theil habe, so dass, wie jeder Satz als Verknüpfung eines ὄνομα und ῥῆμα, ein unbewegliches und bewegliches Element in sich habe, eben so auch die wahre Erkenntniss keines der beiden vernachlässigen dürfe. In beiden Dialogen wird übrigens dieser höhere Standpunkt von *Plato* nur angedeutet: ihm träume davon, sagt er.

2. Um diesen höheren Standpunkt zu finden musste mit derselben Strenge, wie bisher der heraklitisch-kyrenaische, der eleatisch-megarische Standpunkt kritisirt, und mussten beide genauer

verglichen werden. Dies geschieht nun so, dass die Gedankenbestimmungen, auf welchen der Gegensatz beider beruht, in der dem *Zeno* eigenthümlichen antinomischen Weise erörtert werden, wobei natürlich nicht *Sokrates* sondern Eleaten als Leiter des Gesprächs erscheinen, darum aber auch die Sokratische Weise, in einem wahren Gespräch die Sache zu fördern, verschwindet, und dem Dociren von einer, dem blossen Zunicken von der anderen Seite, Platz macht. Im Parmenides sucht *Plato* (gegen dessen Autorschaft freilich oft, neuerlichst wieder durch *Ueberweg*, sehr gewichtige Gründe vorgebracht sind) zu zeigen, dass der Eleatismus (und also auch die megarische Lehre) wenn er in Zenonischer Weise Annahmen durch daraus folgende Widersprüche widerlegt glaubt, mit seinen eignen Waffen zu schlagen sey, da seine Annahme dass das, alle Vielheit ausschliessende, Eine wirklich sey, zu gerade eben so vielen Widersprüchen führe als die entgegengesetzte (der verschiedenen Physiologen), dass es ein solches Eines nicht, sondern nur sein Gegentheil gebe. Dass die Einleitung und der erste Theil des Gesprächs nach den Ideen zu suchen verspricht, ist in jener antinomischen Untersuchung nicht vergessen, denn die Frage wie sich das Eine zu dem Vielen (die höchste Idee zu den vielen ihr untergeordneten, und jede derselben zu den Einzelwesen) verhält, ist wirklich Cardinalfrage für die Ideenlehre. Ausserdem wird in dem ersten Theile entwickelt, warum die Ideen nicht als ganz von den Einzelwesen getrennte Allgemeinbegriffe zu fassen seyen, und im zweiten, freilich uur sehr im Fluge, darauf hingewiesen, dass der Vereinigungspunkt des Einen und Vielen, der mit dem der Ruhe und Bewegung zusammenfällt, als zeitlos („momentan") zu fassen sey. Denselben Gegenstand wie der Parmenides, behandelt der Sophist. Dass hier ein unbekannter (nicht ein wirklicher sondern ein platonisch-idealisirter) Eleat das Gespräch leitet, scheint für das Weitergehn dieses Dialogs und also mehr für die *Steinhart*ische Anordnung als für die *Zeller's* zu sprechen. Die Ausdrücke sind etwas modificirt. Neben den im Parmenides gebrauchten kommt auch Ruhe und Bewegung, besonders aber Selbiges und Anderes vor, was mehr auf Correlata als auf contradictorisch Entgegengesetztes hinweist. Das Resultat bestätigt auch, dass sie sich so verhalten, dass keins ohne das andere gedacht werden dürfe, und dass eben deswegen nach dem Einen im Vielen, nach dem Selbigen und Beharrenden in dem gesucht werden muss, dessen Wesen ist, immer Anderes zu seyn, d. h. im Veränderlichen und Bewegten. Wenn auch meistens in scherzhafter Weise, wird an dieses Resultat antinomischer Untersuchung ein

Versuch dichotomischer Zerlegung in Arten geknüpft, die ja (s. oben §. 76, 6) jene zur vollständigen Dialektik ergänzte.

3. Jenen Coincidenzpunkt zu suchen, dazu hatten indem sie ihn nicht befriedigten die megarisch-eleatischen Lehren den *Plato* gebracht; ihn zu finden dazu verhalf ihm, dem Sokratiker, die gründlichere Bekanntschaft mit den Pythagoreern. Erst nach seiner Rückkehr aus Italien erscheint seine Lehre ganz begründet und zu einem vollständigen System abgeschlossen. So schon im Phädros, wo er zu verstehn gibt dass ihm die schriftstellerische Thätigkeit nicht mehr genüge, aber auch erklärt dass nur der als Lehrer auftreten dürfe, der die ganze Natur erforscht habe. Nicht nur aber im Besitz einer Physik, sondern auch in dem seiner Ideenlehre findet man den *Plato* überall, wo sich entschiedene Spuren des Pythagorismus in ihm nachweisen lassen. Darum ausser im Phädros, im Symposion und namentlich im Phädon. In keinem seiner Dialoge aber tritt die Begründung derselben und der Zusammenhang mit den früheren Untersuchungen so deutlich hervor als im Philebos. In der Streitfrage ob das Gute in der Lust oder in der Einsicht bestehe, stellt sich *Sokrates*, der weil es eine ethische Frage, hier das Gespräch leitet, zuerst auf die Seite Derer, welche sich für die Einsicht erklären, geht dann aber dazu über zu zeigen, dass, wenn man in kynischer Weise die Einsicht zum Gegentheil der Lust mache, dies eben so einseitig sey, als wenn die Andern übersehn dass Lust ohne Bewusstseyn, und also ohne Einsicht, unmöglich sey. Der ethische Gegensatz der Lust und Einsicht wird dann auf dieselben logischen Gegensätze zurückgeführt, um die es sich im Parmenides und Sophisten gehandelt hatte, auf den des Vielen und Einen, des Werdens (*γένεσις*) und Seyns (*οὐσία*). Aber auch bei dieser eleatischen Fassung bleibt *Plato* nicht stehn, sondern reducirt sie auf die pythagoreische Formel (s. §. 32, 2) des Unbestimmten und der Begrenzung. Wie in der bestimmten Zahl Beides vereinigt ist, so behauptet nun *Plato* trotz alles Vorzugs, welchen er dem zweitgenannten Momente einräumt, dass die Wahrheit nur in einem Dritten, einer Einheit beider also einem *μικτόν* oder einer *μικτὴ οὐσία* liege, welche ihrerseits zu ihrem Principe (*αἴτιον*) den *νοῦς*, dieses Höchste und Vierte, habe. Abgesehn von dem Resultate, welche diese Sätze für die ethische Hauptfrage ergeben, dass in der Reihe der Güter dem *νοῦς* die höchste, der Einsicht aber als dem ihm Verwandteren eine höhere Stelle angewiesen wird als der Lust, ist ihre Bedeutung für die Dialektik diese, dass in ihnen ziemlich klar ausgesprochen, die ganze Summe der Platonischen Ideenlehre enthalten ist.

4. Das Eine nämlich in und über dem Vielen, das Seyn in und über dem Werden, das Selbige in und über dem Wechselnden, das ist das was *Plato* mit den allerverschiedensten Namen bezeichnet, bald als das ὄντως ὄν, bald als οὐσία, bald als αὐτὸ καθ' αὑτό, bald als das αὐτὸ τὸ...., wo das die Ergänzung bildet, von dessen Idee die Rede ist, bald als das αὐθ' ἕκαστον, bald als das ὃ ἔστιν ἕκαστον, bald als εἶδος, bald als εἶδος νοητόν, bald als ἰδέα. Der letzte Name, obgleich er wenn in der Vielzahl gesprochen wird am Seltensten vorkommt (u. A. Rep. VI. 507 B.), ist der welcher später sich am Meisten eingebürgert hat. Wo wir Ideen sagen, sagt *Plato* meistens εἴδη. Was *Plato* unter Ideen versteht ist schon dadurch angedeutet, dass er sagt es gebe so viele Ideen als gemeinschaftliche Namen. Verbindet man damit, dass er das, wozu man gelangt wenn man von den individuellen Unterschieden absieht, Idee nennt, so kann man sagen die Platonischen Ideen sind, wie auch der Name andeutet, Arten oder Gattungen, kurz Allgemeinheiten. Sieht man weiter, dass was den Tisch zum Tisch, den Menschen zum Menschen macht seine Idee genannt wird, so lässt sich der Herbartische Ausdruck, die Platonischen Ideen seyen reine Qualitäten gleichfalls hören. Dieses dem Gleichnamigen gemeinschaftliche Wesen, das *Plato* Idee nennt, darf aber nicht als Product nur des abstrahirenden Verstandes als eine blosse Vorstellung genommen werden, sondern es subsistirt, hat Realität, ja da die Einzelnen (die Thiere z. B.) vergehn, das Allgemeine aber (das Thier) besteht, so ist die Idee obgleich nicht sinnlich wahrnehmbar sondern ein νοητόν, doch das eigentlich (ὄντως) Reale, das allein Substanzielle, an welchem Theil habend, die einzelnen Dinge allein existiren. Damit aber, dass die Idee das Allgemeine in einer Klasse von Individuen bezeichnet, ist ihr Wesen noch nicht erschöpft. Es muss zugleich die Anaxagorisch-Sokratische Zweckbestimmung mit hineingenommen werden, da die Idee eines Dinges nicht nur angibt was, sondern auch wozu es ist. Darum nennt *Plato* die Ideen παραδείγματα; sie sind die Bestimmungen der Dinge im doppelten Sinne des Wortes.

5. Ist aber jede Idee nicht nur das gemeinschaftliche Wesen und wahre Seyn der unter ihr befassten Einzelwesen, sondern auch ihr Zweck, so erklären sich die verschiedenen Ausdrücke deren sich *Plato* bedient, um den ganzen Complex der Ideen, den τόπος νοητός wie er ihn nennt, zu einer Einheit zusammenzufassen. Im Phädon wird, mit ausdrücklicher Anknüpfung an den *Anaxagoras*, davor gewarnt die Bedingungen der Existenz der Dinge für ihren Grund (αἴτιον) anzusehn, denn dieser liege in ihrem Zweck.

Die Zwecke nun der einzelnen Dinge werden dort mit den Worten das Bessere, das Beste d. h. als das relativ Gute bezeichnet, dagegen der letzte Zweck, in dem sich alle Zwecke concentriren, als das ἀγαθόν, d. h. als das nicht comparativ sondern schlechthin Gute. Nach dem eben Gesagten ist dies also das αἴτιον, der Grund und das Princip aller Zwecke. Hält man nun fest dass die Ideen Zwecke sind, so sind sie alle dem höchsten Zwecke, dem Guten, als ihrem Principe untergeordnet. Als die Idee der Ideen, darum als die Idee schlechthin, wird nun wirklich von *Plato* das Gute, oder auch die Idee des Guten, überall hingestellt. (So besonders in der Repub.). Es (sie) ist eben darum Princip des Alls, weil es (sie) Endzweck desselben ist. Es bewegt Alles, weil Alles nach ihm, dem Unbewegten strebt. Im Philebos wird nicht Idee des Guten gesagt, sondern νοῦς (auch σοφία und Ζεύς kommt vor). Wie beim *Sokrates* und bei den Megarikern, so ist auch bei *Plato* νοῦς und ἀγαθόν ganz und gar dasselbe. Wenn man darauf Gewicht gelegt hat, dass im Philebos der νοῦς als der Herrscher (βασιλεύς) des Himmels und der Erde bezeichnet wird, so muss man bedenken dass im Staat *Plato* von der Idee des Guten sagt dass sie in der himmlischen Region herrsche (βασιλεύει). Waren nun die Ideen die ὄντως ὄντα, so ist das Gute oder die Idee des Guten das ὄντως ὄν; waren sie die οὐσίαι, so wird sie als über ihnen stehend ἐπέκεινα τῆς οὐσίας seyn. Gerade wie die unter einer Idee stehenden Einzelwesen durch Theilnahme an ihr, so haben alle Ideen durch Theilnahme an der Idee des Guten wahres Seyn, so dass sie als die Sonne bezeichnet werden kann, durch welche Alles Wachsthum und Seyn hat.

6. Indem bei *Plato* die eine Idee (der Endzweck) sich in einer Vielheit von Ideen (Zwecken) manifestirt, hat er in seine Dialektik Alles aufgenommen, was die bisherige Metaphysik geleistet hat, und ist eben damit über sie hinausgegangen: Wie Pythagoreer und Eleaten sucht er nach dem einen und wahrhaften Seyn, und findet es. Zugleich aber hat er jenen Begriff mit dem νοῦς des *Anaxagoras* und dem Guten des *Sokrates* als Eins gesetzt. Damit hätte er noch nicht mehr geleistet als die Megariker, er hätte eine ethische Monas, den absoluten Zweck als alleiniges Seyn. Jetzt aber haben die Untersuchungen im Parmenides, Sophisten und Philebos die Berechtigung der Vielheit gleichfalls nachgewiesen, und durch die Hereinnahme dieses Heraklitisch-atomistischen Momentes wird jene Monas zu μονάδες, das blosse ἕν zu ἑνάδες, welcher Namen er sich ausdrücklich bedient wenn er von Ideen spricht, natürlich ohne den ethischen (Zweck-) Charakter einzu-

büssen. Alle diese Ideen (Einheiten) sind durch ihre Unterordnung unter die höchste, sie alle befassende, Idee ein System, und eben deswegen können (Phileb.) an diesem Inbegriff gleichsam als Seiten desselben die Wahrheit, Schönheit und Symmetrie unterschieden werden. Unter dem Guten also ist nichts Anderes zu verstehn, als das Princip aller, der natürlichen sowol als der sittlichen, Weltordnung. Dieser eine Weltzweck ist als das ὂν ὄντως der Gegenstand der Dialektik, indem sie lehrt, von den Ideen, diesen Bestimmungen der Dinge, zu dem Guten, dieser Bestimmung aller Bestimmungen, oder der Bestimmung des Alls, aufzusteigen.

7. Nach *Plato's* eigner Forderung muss aber der Dialektiker nicht nur vom Einzelnen zum Allgemeinen hinaufsteigen, sondern auch umgekehrt aus diesem jenes ableiten, und so ist die Frage zu beantworten: wie wird aus dem einen νοητόν, dem Guten, der ganze τόπος (in späterer Zeit κόσμος) νοητός, der ganze Complex relativer Zwecke? Schon uns scheint, da wir bei solchen Ableitungen von erster, zweiter u. s. w. Ordnung sprechen, die Zahl dazu unentbehrlich zu seyn, wie viel mehr dem *Plato*, der mit Hülfe der Pythagoreer zu seiner Ideenlehre gekommen war, ja im Philebos geradezu die bestimmte Zahl als ein solches Mittleres zwischen Unbestimmtem und Grenze erwähnt hatte. Aus den Nachrichten bei *Aristoteles*, welche sorgfältig von *Trendelenburg*, *Zeller*, *Brandis*, *Susemihl* und Anderen zusammengestellt sind, geht hervor, dass, namentlich in späterer Zeit, *Plato* es liebte die Ideen mit Zahlen zu bezeichnen. Dass diese Zahlen als Idealzahlen von den gewöhnlichen unterschieden wurden, dass von ihnen gesagt wurde, sie wären nicht summirbar, sie stünden in Rangordnung, verhielten sich wie verschiedene Potenzen u. s. w., das ist erklärbar. Die weiteren Nachrichten zeigen grosse Uebereinstimmung mit den Pythagoreern, denn dass ihr ἄπειρον bei *Plato* μικρὸν καὶ μέγα heisst, wird, wer an das unendlich Grosse und Kleine denkt, kaum eine Aenderung nennen. Die zugleich geometrische Bedeutung der vier ersten Zahlen ist ganz Pythagoreisch, höchstens die Auffassung des Punktes bei *Plato* eigenthümlich. Gleiches gilt von der Zusammenstellung der vier ersten Zahlen und der Erkenntnissgrade (vgl. §. 32, 4. 5). Wie die besonnenern Pythagoreer mag wohl auch *Plato* in seinen Deductionen nicht über die Zehnzahl hinaus gegangen seyn. Uebrigens geht mit der veränderten Bezeichnung offenbar eine modificirte Ansicht Hand in Hand. Das grössere Verlangen die Kluft zwischen Einheit und Vielheit, daran anschliessend die zwischen Ideen und sinnlicher Existenz

auszufüllen, ist selbst ein Beweis, dass die letztere in Achtung gestiegen ist, beweist also eine grössere Entfernung vom Eleatismus. Freilich dass diese durch immer wachsendes Pythagorisiren bewerkstelligt wird, enthält etwas dem Rückfall wenigstens Aehnliches. Wie dem sey, man wird kaum behaupten dürfen, dass Alles, was *Aristoteles* von *Plato's* Zahlenlehre referirt, ganz mit dem übereinstimme, was sich in seinen Dialogen findet.

8. Bei der oben sub 1 in Erinnerung gebrachten Solidarität von Seyn und Wissen, müssen die Ideen als die ὄντως ὄντα es auch seyn, welche die Sicherheit der Erkenntniss ermöglichen. Die Objecte der Wahrnehmung gewährten dieselbe nicht, sie als ein Mittleres zwischen Nichtseyn und Seyn bewirkten bloss den Augenschein, und höchstens Glauben an sie (vgl. §. 76, 2). Die Erkenntniss der Ideen, und ihrer Concentration, des Guten, gibt allein volle Sicherheit. Da sie die νοητά waren, wird dieses Erkennen νοῦς, auch νόησις, genannt. Darum ist Object desselben nur das, welches, und in sofern es, Theil hat am Guten, und die Idee des Guten wird eben darum die Sonne genannt, welche die Dinge sichtbar (d. h. erkennbar) macht. Es folgt von selbst daraus, dass die philosophische Betrachtung teleologisch seyn muss. Zwischen diesem Wissen und den beiden Graden der δόξα steht, bald mit dem höheren zusammen unter den gemeinschaftlichen Namen ἐπιστήμη gestellt und dann als διάνοια von jenem unterschieden, bald aber selbst ἐπιστήμη im Gegensatz gegen den νοῦς genannt, das discursive Denken, wie es namentlich in der mathematischen Erkenntniss, dann aber auch dort sich zeigt, wo eine Theorie in Stand setzt, den Grund der Erscheinungen anzugeben. Im Gorgias wird sie, wie später von *Aristoteles*, τέχνη genannt. Ihr Object steht als das Sempiterne zwischen dem Ewigen, womit sich die νόησις, und dem Vergänglichen, womit sich die δόξα beschäftigt. In dem berühmten Bilde (Rep. VII), das nebenbei noch andere Beziehungen haben mag, zeigt das Sehen der von der Sonne geworfenen Schatten der Bildsäulen, das der von der Sonne erleuchteten Bildwerke selbst, das der eben so erleuchteten Originale jener Bildwerke, endlich das Schauen der Alles erleuchtenden Sonne selbst, diese Stufenfolge.

9. Aber nicht nur das höchste, oder eigentlich alleinige, Seyn und Gewusste soll das Gute seyn, sondern auch das, durch Theilnahme an welchem allein der denkende Menschengeist es und alles Uebrige zu erkennen vermag. Nicht nur der Dinge Wachsthum und Sichtbarkeit, auch des Auges Sehkraft soll die Sonne geben, die das höchste ὄν, das höchste νοητόν, endlich auch das νοητικόν,

und im Philebos νοῦς genannt, die bekannte Aristotelische Definition (s. unten §. 87, 8) sehr nahe legt. Dass derselbe Name (νοῦς) das Object unseres Wissens und unser Wissen selber bezeichnet, ist erklärlich wenn *Plato* unser Wissen so an jenem Einen Theil nehmen lässt, wie unsere Seele Theil ist der Weltseele, unser Körper des Weltkörpers (Phileb.). Ist aber jenes Eine die Krone und der Inbegriff der Ideen, so versteht sich's wieder von selbst, dass das Erkennen der Ideen aus uns selbst geschöpft wird. Zur Erklärung dieses Factums ist die Präexistenz der Seele und das dem irdischen Leben vorausgehende Anschaun der Ideen, an welche der Anblick jedes Schönen die Seele wieder erinnert, von der der Phädros spricht, nicht nöthig. Eben darum aber, und weil die Präexistenz sehr oft mit der Postexistenz in Causalzusammenhang gebracht wird, endlich aber weil *Plato* an einer Stelle, die gar nicht von der Wiedererinnerung handelt, entschieden behauptet, die Zahl der existirenden Seelen nehme weder zu noch ab, wird man schwerlich behaupten können, dass Alles was jener prachtvolle Mythus im Phädros enthält, blosse Einkleidung sey. Vieles darin ist nachweisbar pythagoreisch. Wie vieles Aegyptische, Phönicische, ob vielleicht gar Indisches sich eingemischt habe, möchte schwer zu entscheiden seyn. Die Summe der Platonischen Dialektik liesse sich kurz so zusammenfassen: die Ideen geben den wechselnden Erscheinungen Halt und der Erkenntniss Sicherheit. Man gelangt zu ihnen durch Ausgleichung der fundamentalen Gegensätze. Sie gipfeln und wurzeln zugleich, in der höchsten Idee, dem Guten, diesem eigentlichen Princip alles Seyns und alles Wissens, von dem aus sie systematisch abgeleitet werden können nur mit Hülfe der Zahlen. Sie leben im Geiste des Menschen, dessen wahres Erkennen darin besteht dass er ihrer bewusst wird.

§. 78.
Plato's Physik.

Böckh Ueber die Bildung der Weltseele in *Daub's* und *Creuzer's* Studien. III, 1 ff. *H. Martin* Études sur le Timée de Platon. Paris 1841. 2 Volumes.

1. Wenn die Dialektik das Gute als das alleinige Wissensobject erwiesen hat, so kann auch die Physik nur die Aufgabe haben, das Gute in seiner sinnlichen Erscheinung zu betrachten. Da aber die Erscheinungen von der Wahrnehmung percipirt werden, so kann natürlich eine so strenge Deduction, wie in der Dialektik, hier nicht erwartet werden. Daher die ausdrückliche Erklärung dass man sich hier oft mit dem Wahrscheinlichen begnügen, Mythen anstatt der Beweise gelten lassen müsse. Zunächst entsteht die Frage: was ist das, was zu dem Guten oder

dem Complex der Ideen hinzukommen muss, damit es Natur, d. h. Gutes in sinnlicher Erscheinung, sey? Natürlich muss dies Prädicate bekommen, die denen des Guten entgegengesetzt sind, und so wird es denn als das niemals Seyende, als das Ordnungslose, als das rastlos Bewegte, als das der Ideen Ledige, nicht Wiss- sondern nur Vorstellbare bezeichnet, das sich zu ihm, dem ἕν als das μικρὸν καὶ μέγα, zu ihm dem stets Selbigen als das immer Andere, verhalte. Dass unter diesem Principe, das seit *Aristoteles* ganz allgemein ὕλη, Materie, genannt wird, und von dem, nach dem Gebrauche den *Plato* selbst im Philebos von diesem Worte macht, vermuthet werden kann, dass auch er es in seinen Lehrstunden so genannt habe, dass unter diesem συναίτιον der Welt nicht ein bestimmter Stoff zu verstehen sey, beweisen die negativen Prädicate: qualitätslos, gestaltlos, unsichtbar u. a., die ihm beigelegt werden. Was aber denn? Nach *Aristoteles*, und damit stimmt *Plato's* eigne Erklärung im Timäos, ist es der Raum. Vielleicht sagt man noch besser: die Form der Aeusserlichkeit, so dass es nicht nur die Form des Neben- sondern auch des Nacheinanders, aber durchaus nicht Zeit, oder das gemessene Nacheinander, besagte. Die Hauptsache ist, dass unter jenem ἐκμαγεῖον, welches durch das Hineintretende zu wirklicher Gestaltung wird, durchaus nicht ein irgendwie bestimmter Stoff zu verstehn ist, sondern blosse des Inhalts harrende Form; eben darum ist es für sich genommen Nichts, es ist nur eine gewaltsame Abstraction (νόθῳ λογισμῷ ἁπτόν). Wenn daher der Dualismus des *Plato* zwar nicht ein so grober ist, wie der des *Anaxagoras*, so kann doch auch er, wie das ganze Alterthum, weil ihm der concrete Schöpfungsbegriff mangelt, den Dualismus nicht überwinden. Er bleibt Dualist, weil er nicht nachzuweisen vermag, warum die Ideen in die sinnliche Erscheinung treten. Dass er einen Zusammenhang annimmt zwischen dem Grunde, der die eine Idee (des Guten) in eine Vielheit von Ideen spaltet und dem, warum eine jede Idee sich wieder in einer Vielheit von Dingen zeigt, das geht klar daraus hervor, dass er hier wie dort die Ausdrücke ἄπειρον, μικρὸν καὶ μέγα, πλῆθος, μέθεξις, μίμησις u. s. w. braucht, aber dass ohne Weiteres mit der Vielheit der Ideen auch schon die Vielheit der Abbilder einer jeden Idee abgeleitet, und also im Parmenides, Sophisten und Philebos schon die sinnliche Welt construirt sey, ist nicht zuzugeben, obgleich wichtige Autoritäten dies hinsichtlich des Parmenides und Sophisten, fast Alle vom Philebos, behaupten.

2. Der eben hervorgehobene Punkt ist es, bei dem sich der Mangel der Platonischen Lehre zeigt, welche im Phädros die Ideen

in einen überweltlichen (ὑπερουράνιος vgl. §. 32, 4) Ort versetzt. Wegen dieser ihrer Transscendenz vermögen sie nicht von selbst in die diesseitige Welt einzugreifen, sind energielos, blosse Objecte des Schauens, nicht sich verwirklichend. Was sie von selbst nicht vermögen, das kann, soll es anders geschehen, nur durch eine hinzutretende Macht bewirkt werden, und diese ist die Gottheit, welche so der Werkmeister der Dinge ist. Die Behauptung, dass bei *Plato* die Idee des Guten mit der Gottheit zusammenfalle, ist nur in sofern richtig, als in seiner Dialektik er wirklich keiner Gottheit neben jener Idee bedarf. Der Endzweck des Alls ist, da der Zweck Grund war, zureichender Grund der Ideen, wenn auch nicht nachgewiesen ist, warum der Ideen gerade so viele sind. Eben darum ist auch das αἴτιον im Philebos nicht von der Idee des Guten unterschieden und die Bezeichnung νοῦς für dieselbe von *Sokrates* und den Megarikern herübergenommen. Ganz anders aber gestaltet sich die Sache, wo *Plato* zur Physik übergeht. Je greller der Gegensatz zwischen dem Guten als ὂν ὄντως und der Materie als dem ἕτερον und also μὴ ὄν, desto mehr, je weniger grell desto weniger, bedarf es eines Dritten, um den Eintritt jenes in diese zu erklären. Darum bedarf *Aristoteles* (s. §. 87, 9) und auch die Emanationslehre der Neuplatoniker (s. §. 128, 2) nicht mehr, wohl aber bedarf *Plato* eines Deus ex machina. Dabei ist der Unterschied, ob man sagt: Gott ist bei *Plato* ein anderes Wesen als das Gute, oder: er ist nur eine andere Seite an der Idee des Guten, nur für den wichtig, welcher mit Fragen zum *Plato* tritt, zu deren Verständniss, und also mehr noch zu ihrer Beantwortung, Jahrhunderte vergehen mussten, z. B. nach der Persönlichkeit Gottes. Die Ideen, diese ewigen Urbilder, schaut Gott, er schaut sie aber so wie der Poet seine Ideale, indem er sie zugleich erzeugt (Rep.), und pflanzt nun dieselben der Materie ein. Die Bezeichnung für Gott dass er sey ὅθεν φύεται, für die Materie sie sey: ἐν ᾧ γίγνεται τὸ γιγνόμενον, ist eben so erklärlich, als dass Gott die Rolle des Vaters, der Materie aber die der Mutter oder auch der mütterlichen Amme, jenem des αἴτιον d. h. des Grundes, dieser des συναίτιον oder der Bedingung übertragen wird. Der, nicht sowol zeitliche als logische, Anfang der Welt ist dem *Plato*, dass das Gute durch Vermittelung der selbst guten und neidlosen Gottheit, die Alles sich möglichst ähnlich machen will, der Materie eingepflanzt oder eingezeugt wird, und so die Welt entsteht. Darum ist sie der υἱὸς μονογενής der Gottheit, ist εἰκὼν τοῦ θεοῦ weil sie, wie die Gottheit, gut ist; sie kann vor ihrem Entstehen der zukünftige Gott, nach demselben der wahrnehmbare

Gott, der zweite geschaffene Gott, jedenfalls aber selige Gottheit genannt werden. War der ganze Complex der Ideen ein ζῶον ἀΐδιον oder νοητόν, d. h. ein ewiger oder intelligibler Organismus genannt worden, so wird, indem jetzt vernünftige Zweckmässigkeit (νοῦς) dem an sich Ungeordneten und also ἄλογον, in welchem nur äussere Nothwendigkeit herrscht, als ihrem Leibe eingepflanzt ist, das Ebenbild jenes ersteren Organismus ein ζῶον ἔννουν genannt werden müssen. Ueberall in diesem Organismus sind daher diese beiden Momente zu unterscheiden: das Göttliche, die Zweckmässigkeit, und dann wieder das bloss Nothwendige, das jenem als unerlässliche Bedingung dient.

3. Für das erste Hineintreten zweckmässigen Zusammenhanges in die Unordnung bedurfte *Plato* einer, die Ordnung setzenden, Gottheit. Aber auch der Bestand dieser Verbindung scheint ihm, zwar nicht der immerwährenden Dazwischenkunft der Gottheit, die er leugnet, wohl aber eines vermittelnden Gliedes zu bedürfen. Ausser dem, dass die, durch gleiche Termini angedeutete Aehnlichkeit der Aufgaben den Gedanken nahe legte, so wie dort wo die Vielheit der Ideen abgeleitet ward, so auch hier wo erklärt werden soll wie jede der vielen Ideen wieder in einer Vielheit existirt, die Hülfe der Zahlen in Anspruch zu nehmen, ausser dem ferner dass ja wiederholt die Zahlen als das Mittlere zwischen dem νοητόν und αἰσθητόν bezeichnet waren, hat wohl auch dies den *Plato* bestimmt, dass er wie alle Menschen an dem mathematisch Regelmässigen eine Freude hatte, die der an einer zweckmässigen Ordnung nahe verwandt ist, kurz: die von Zahlen beherrschte Harmonie wird von ihm zu dem Vermittelungsgliede gemacht, wodurch zweckmässige Ordnung als νοῦς an die Aeusserlichkeit als das σῶμα gebunden wird. Dass sie in dieser Mittelstellung gerade so genannt wird wie das, was im menschlichen Individuum den Leib mit der Vernunft verbindet, nämlich „Seele" ist erklärlich, und unter der Weltseele ist schwerlich etwas Anderes zu verstehn als die, das All beherrschende mathematische Ordnung oder die in ihm waltenden harmonischen Verhältnisse. Dann aber ist es auch ganz begreiflich, warum *Plato* die Weltseele als eine aus doppelter Natur zusammengesetzte bezeichnet, und sie darstellt als eine Zahlenreihe, die so entsteht dass die Potenzen der ersten Geraden (2) und ersten Ungeraden (3) in einander geschoben und die Wurzel aller Zahlen (1) ihnen vorgesetzt wird, und welche wenn die von *Plato* selbst angegebenen Einschaltungen vorgenommen werden, wie *Böckh* dies ausführt, eine diatonische Tonleiter von etwas mehr als vier Octaven darstellt.

4. Auch die weitere Darstellung, dass die so geschaffene Weltseele die Form zweier, nicht in einer Ebene liegenden, Kreise mit gemeinschaftlichem Mittelpunkte erhalten habe, von denen der innere, in sieben Kreise gespaltene, in einer, der äussere, unzerspaltene, in der entgegengesetzten Richtung sich bewegt, ist, wenn man an den Fixsternhimmel, die sieben Planetenkreise und die an die Weltaxe befestigte Erde denkt, ganz erklärlich. (*Gruppe's* Versuch, *Plato* viel ausgebildetere astronomische Vorstellungen zu vindiciren, ist von *Böckh* mit Erfolg bekämpft worden.) Vermittelst der mathematischen Ordnung ist es möglich, dass die sinnliche Welt Erscheinung der absoluten Zweckmässigkeit, des Guten, darin der Gottheit ähnlich, und vermöge dieser Gottähnlichkeit, so weit ihre Natur das erlaubt, der göttlichen Eigenschaften theilhaft wird. So wird die Welt, weil sie es der eigentlichen Ewigkeit nicht werden kann, wenigstens des bewegten Abbildes der Ewigkeit, der Zeit, theilhaft, in der das ruhige Ist der Ewigkeit zum War und Wirdseyn ausgedehnt ist. Damit aber Zeit sey, werden an die Planetenkreise die Weltkörper angeheftet, vor Allem Sonne und Mond, die darum vorzugsweise Organe der Zeit heissen. Aber auch Anderes kommt vermöge ihrer Gottähnlichkeit der Welt zu. So die Einheit, so die Vollkommenheit in Form und Bewegung. Die Kugelform ist die höchste aller Formen. Alles umfassend erhält sich die Welt in schöner Selbstgenügsamkeit, indem im Kreislauf aller Dinge sie von sich selber zehrt, nichts Fremdes einathmet; endlich ist die in sich selbst zurückkehrende Bewegung ein Abbild des bei sich selbst seyenden Denkens.

5. Treten in den letzten Sätzen Eleatische Anklänge hervor, so dort wo, nicht mehr wie bisher die ganze Welt, sondern die eine Seite derselben, das σῶμα betrachtet, und namentlich wo mehr in das Detail gegangen wird, neben den Anlehnungen an die Pythagoreer auch die an die Physiologen. Es gibt kaum irgend einen bedeutenden Lehrpunkt der Früheren den *Plato* nicht aufnähme. Wodurch er aber sich von ihnen unterscheidet und zugleich mit sich selbst, der doch die Grundbegriffe der früheren Naturphilosophen (im Parmenides z. B.) bekämpft hatte, in Einklang bleibt, ist die durchweg teleologische Begründung der ganzen Physik. Und zwar ist es eine Teleologie deren Ziel der Mensch, als Träger der sittlichen Ordnung ist. Obgleich der Timäos der Form nach eine Fortsetzung des Staates ist, so ist doch, wie *Plato* selbst erklärt, das sachliche Verhältniss dies, dass der Timäos zeigt, wie der Mensch ins Daseyn gerufen, der Staat dagegen, wie er ausgebildet wird. In jenem soll gezeigt werden, wie die Welt,

diese unbewusste Erscheinung des Guten, endlich bei dem Menschen, dem bewussten Vollbringer desselben, anlangt. Teleologisch ist sogleich die Ableitung der Elemente: Feuer und Erde sind nothwendig als Mittel der Sicht- und Tastbarkeit, zwei aber bedürfen eines Vermittelnden, ja zweier, weil die Dreizahl nur Fläche und erst die Vierzahl ganze Körperlichkeit ist. (Vgl. §. 32, 4.) Das beste, ja das möglichst harmonische, Verhältniss unter diesen ist die stetige Proportion, so dass sich in der Alles umfassenden Welt das Feuer zur Luft wie diese zum Wasser und wieder dieses zur Erde verhält. Da die primitive Materie bei *Plato* nur die Form der Räumlichkeit ist, so muss er die Unterschiede jener rein aus Raumfigurationen ableiten. Wie die Pythagoreer lässt er jedes dieser Elemente seine eigne Atomform haben, nur unterscheidet er sich von ihnen darin, dass ihm der Aether nur feinere Luft ist, und daher das Dodekaeder ihm übrig bleibt, welches manchmal als die Form der Sterne angegeben wird, und besonders dadurch, dass er ihrer stereometrischen Construction eine planimetrische als Begründung vorausschickt. Da nämlich die Seiten der regelmässigen Körper entweder Dreiecke sind oder in solche zerfällt werden können, so lässt er den Raum zuerst in lauter Dreiecke zerfallen, ein planimetrischer Atomismus, bei dem die Atome der Pythagoreer zu Moleculen zweiter Ordnung werden. Dies macht es ihm möglich, den Uebergang des einen Elementes in das andre im Gegensatz zum *Empedokles* nicht nur anzunehmen, sondern anschaulich zu machen. Dagegen schliesst er sich dem *Empedokles* an im Leugnen des Leeren, und die Unmöglichkeit desselben benutzt er so oft zur Erklärung gewisser Erscheinungen, dass er der Urheber der Theorie vom *horror vacui* genannt werden kann. Auch dass die Freundschaft die kleinsten Theilchen verbindet, erinnert an *Empedokles*, dagegen an *Anaxagoras* und die Atomiker dass es die gleichartigen Theilchen seyn sollen, die sich so finden. Diese Anziehung des Gleichartigen dient ihm zugleich zum Ableiten des Schweren und Leichten, das er mit dem Dichten und Dünnen identificirt, da, indem ja der Himmel die Erde umgibt, er eben sowol oben als unten ist, dieser Unterschied also der frühern Physiologen ihm keinen Sinn hat. Aus der Verbindung der vier Elemente entstehen die verschiedenen Stoffe, die besonders nach den Wirkungen betrachtet werden, die sie auf die Sinnesorgane äussern.

6. Das eben Gesagte ist schon ein Beweis, dass *Plato* sich für das Unorganische weniger interessirt als für das Lebendige. Wie die Welt nämlich, um dem durch sich selbst Lebenden mög-

lichst ähnlich zu seyn, selbst ein Lebendiges seyn musste, so auch alle Arten von Lebendigem befassen. So also zunächst Unsterbliches. Das sind die Gestirne, die geschaffenen Gottheiten die das Volk als Götter verehrt, die Fixsterne als die ganz in sich befriedigten darum ruhigen, dann die rastlos kreisenden Planeten, endlich die Erde die ehrwürdigste der Gottheiten, die innerhalb des Himmels erzeugt sind, sie deren Kinder die olympischen Götter sind. Als entstanden sind alle diese Götter zwar nicht ewig oder von sich aus unsterblich, aber sie werden nie aufhören. Ihrer Thätigkeit ist das Hervorbringen des Sterblichen übergeben, nur mit der Ausnahme, dass im Menschen der Keim des Unsterblichen vom ersten Werkmeister abstammt, der eine bestimmte Zahl von Seelen schuf und dann, sich selbst zur Ruhe setzend, den jüngeren Göttern zur Bekleidung mit einem Leibe überliess. Dieser Leib nun ist hinsichtlich seiner Bestandtheile gleichsam ein Extract aus dem was die ganze Welt ist, hinsichtlich seiner Form wenigstens in seinem edelsten Organ eine Wiederholung des Weltalls, und so ist, da es sich mit seiner Vernunft und Seele gerade so verhält, der Mensch die Welt im Kleinen. Ihm zu dienen, ist die Bestimmung des Uebrigen, der Pflanzen dass sie seine Nahrung seyen, der Thiere dass sie unwürdigen Menschenseelen zum Wohnort dienen. So teleologisch wie hier alles Uebrige, wird auch der Mensch betrachtet. Die rein physikalischen Erklärungen werden nicht verworfen, aber für unzureichend erklärt, sie lehren nur die Bedingungen kennen unter denen, nicht den eigentlichen Grund warum ein Organ fungirt. Viel mehr Gewicht als darauf wie das Sehen zu Stande kommt, legt *Plato* darauf dass es den Zugang zum höchsten aller Güter, zum Wissen, eröffne.

7. Wie im Weltganzen vernünftige Zweckmässigkeit mit starrer Nothwendigkeit verbunden war, so erscheint in dem Menschen die an das Haupt gebundene Vernunft verknüpft mit der auf Befriedigung der nothwendigen Bedürfnisse gehenden Begierde, die ihr Organ an dem Unterleibe hat, dem aber die Gnade der Gottheit in der Leber auch ein Organ des Wissens gegeben hat, freilich des niedrigsten, des mantischen, der, dem Wahnsinn verwandten, Ahndung. Wie zwischen beiden Organen die Brust sich findet, so ist auch der vernünftige und begierliche Theil der Seele durch den, im Herzen thronenden θυμός verbunden, jenem thatkräftigen männlichen Theil der sterblichen, von den zweiten Göttern bereiteten Seele, dessen Bestimmung ist, Werkzeug des Unsterblichen im Menschen, der vom obersten Werkmeister kommenden Vernunft, zu werden, und auf ihren Befehl die Begierden in

Zaum zu halten, der aber freilich oft gerade den letzteren dienstbar wird. Dass diese Triplicität in der Seele, welche, wegen der Aufgabe des Timäos, in diesem Dialog nur von ihrer praktischen Seite betrachtet wird, ganz der theoretischen Dreiheit von Wahrnehmung, Vorstellung und Wissen correspondirt, ist von *Plato* hinsichtlich der ersten und dritten sehr oft, hinsichtlich der mittleren seltner und mehr indirect, aber doch auch ausgesprochen. Da die Seele das eigentliche Lebensprincip ist, so ist es ein logischer Widerspruch, dass sie nicht leben sollte. Die Sempiternität derselben, sowol als Prä- als auch als Post-Existenz wird von *Plato* auf das Entschiedenste behauptet, und namentlich im Phädon sind die wesentlichsten Gründe dafür zusammengestellt worden, von der Unmöglichkeit an, dass ein Einfaches sich auflöse, bis zu dem Argument, dass der Besitz der ewigen Wahrheit die Ewigkeit dessen, der sie besitzt, verbürge.

§. 79.

Plato's Ethik.

1. Wenn die ganze Philosophie, so muss natürlich auch die **Ethik** auch nur das Gute betrachten. Hier aber wird es betrachtet, wie es den Inhalt des menschlichen Wollens bildet, und das gibt, was man wol das höchste Gut zu nennen pflegt. Auch in der Bestimmung dieses stellt sich *Plato* über die einseitigen Auffassungen der Früheren. Gegen die Hedoniker erklärt er sich im Theätet so sehr, dass er fast daran heranstreift, die Flucht vor der Lust anzurathen. Dieser zweiten Einseitigkeit aber tritt er im Philebos entgegen, wo er gegen beide Uebertreibungen dies geltend macht, dass nur das Schöne und also Maassvolle, gut seyn könne. Alles Maasslose und Uebertriebne in dieser Hinsicht gilt ihm als Krankheit der Seele, ihre Gesundheit sieht er in der durch Einsicht bedingten Lust, in der Glückseligkeit die mit der Tugend zusammenfällt, weil diese um ihretselbst willen gewollt wird. Dieses normale Verhältniss, die wahre Tugend, ist weder Naturgabe, denn „Niemand ist von Natur gut", noch ist sie Product der Willkühr, denn da würden Alle tugendhaft seyn, indem niemand freiwillig böse ist, sondern wie hinsichtlich der Philosophie überhaupt gezeigt war, so muss auch bei der wahren (d. h. philosophischen) Tugend der sittlichen Anlage die Cultur nachhelfen. Die Tugend will gelehrt seyn, und die Erziehung ist in *Plato's* Ethik einer der wichtigsten Punkte.

2. *Sokrates* hatte diese dem *μέτρον ἄριστον* entsprechende Tugend in seinem Leben ohne Härte und Uebertreibungen dargestellt, dabei aber Gewicht darauf gelegt, dass die Tugend, weil Einsicht, nur Eine sey. Auch aus der Begriffsbestimmung der Tugend sucht

Plato den abstracten Charakter zu entfernen, und fasst daher dieselbe als concrete Einheit, d. h. als einen Inbegriff oder ein System von Tugenden. Es sind dies die berühmten Cardinaltugenden. Im Protagoras werden noch fünf Haupttugenden angegeben, und diese mögen wirklich vom *Protagoras* zuerst aufgestellt seyn, so dass *Plato* durch ihn auf seinen Weg gebracht wurde. Indem im Eutyphron die eine dieser Tugenden, die ὁσιότης auf die Gerechtigkeit reducirt wird, ist es erklärlich, wie im Symposion schon bloss von vieren die Rede seyn kann. Diese nun werden (Rep.) so mit der Platonischen Psychologie in Verbindung gesetzt, dass durch die vernünftige Regelung des λογιστικόν die σοφία im Gegensatz zur μωρία, des θυμοειδές die ἀνδρία im Gegensatz zur δειλία, endlich des ἐπιθυμητικόν die σωφροσύνη im Gegensatz zur ἀκολασία entsteht. Die vierte Tugend, die δικαιοσύνη, welche in dem richtigen Verhältnisse aller jener Momente besteht, kann deshalb die formelle, sie kann aber auch die allumfassende Tugend genannt werden, wie denn im Staat die Ethik sich als die Erforschung des Gerechten ankündigt. Dabei ist es bei jener Identification von Heiligkeit und Gerechtigkeit kein Widerspruch, wenn dazwischen z. B. im Theaetet, im Phädros, ja im Staate selbst bei Gelegenheit der Erziehung, besonders aber in den Gesetzen das allergrösste Gewicht gerade auf jene, und die mit ihr zusammenfallende Gottähnlichkeit gelegt wird.

3. Das Weitere aber ist, dass *Plato* nicht dabei stehen bleibt, das System der Tugenden an dem isolirten Einzelwesen darzustellen, sondern sie im Staate, wo sie im vergrösserten Maassstabe zu sehn sind, betrachtet. Der Staat ist ihm der Mensch im Grossen, und der Parallelismus zwischen seiner Anthropologie und seiner Physiologie des Staates zeigt sich überall. Die gesetzgebende und richtende Thätigkeit im Staate ist ihm ganz dasselbe was die hygieinische und therapeutische bei der Behandlung des Menschen, dort wie hier handelt es sich um Schutz der Gesundheit (Gerechtigkeit). War aber der Mensch die Welt im Kleinen, so ergeben sich auch die Parallelen zwischen politischen und kosmischen Verhältnissen und Gesetzen von selbst. Die ethischen und politischen Aufgaben gehen so zusammen, dass einmal nur die Tugenden der Einzelnen den guten Staat ermöglichen, andrerseits nur der gute Staat der ganzen Tugend Spielraum gibt und sie möglich macht. Das sittliche Leben in einem guten Staate ist die höchste denkbare Sittlichkeit. *Plato* beginnt seine Untersuchungen mit der Frage, warum (nicht wie) der Staat auch nur als Nothstaat entsteht, und findet den Grund in den verschiedenen

Bedürfnissen, welche zu einer Theilung der Arbeit und darum also, wenn auch *in minimo*, schon dazu führen, dass Jeder seine Stelle einnehme und das ihm Zukommende thue, worin eben die Gerechtigkeit besteht. Viel mehr aber als in dem Nothstaat realisirt sich die Gerechtigkeit in dem organischen (Vernunft-) Staat, der wie ein einziger gerechter Mann erscheint, indem der Dreiheit der Seelenfunctionen die drei Stände (Nähr-, Wehr- und Leit- oder Lehrstand) entsprechen, deren Gerechtigkeit sich so zeigt, dass der erstere besonders die Mässigung, der zweite die Tapferkeit, der dritte die Weisheit repräsentirt. Nicht nur die persönlichen Verhältnisse und Erfahrungen des *Plato*, sondern auch seine Metaphysik, deren Summe war, dass das Einzelne werthlos, mussten ihn zu einer antidemokratischen Politik führen. Dem gemäss bestimmt er die Aristokratie als die allein vernünftige Verfassung des Staates, wobei es ihm aber als ein unwesentlicher Unterschied erscheint, ob derselbe eine monarchische Spitze hat, ob nicht.

4. Je mehr *Plato* einsah, dass an dem Egoismus der particularen Interessen Athen zu Grunde ging, um so mehr schien es ihm nothwendig diesem seine Quellen abzuschneiden, und Einrichtungen zu ersinnen bei denen die Menschen gewöhnt würden, sich über die Ganzheit, deren Glieder sie sind, zu vergessen. Zu dem Letzteren schien das Aufwachsen in ganz bestimmten Ständen, wobei das Kastenwesen nichthellenischer Völker vielleicht nicht ohne Einfluss blieb, obgleich bei *Plato* nicht die Geburt sondern die, das Talent berücksichtigende, Regierung den Stand des Kindes bestimmt, ein gutes Mittel zu seyn. Das Erstere wieder schien am Sichersten erreicht zu werden, wenn alles Mein und Dein, daher das Privateigenthum, die Privathäuslichkeit, das exclusive Eigenthum an Weib und Kind u. s. w. bei den activen Bürgern, den Vertheidigern und den Wächtern des Staates, aufgehoben wird. Dies sind die leitenden Gesichtspunkte bei seinen, schon damals von Vielen verlachten Vorschlägen, von denen übrigens keiner rein aus der Luft gegriffen ist, sondern zu denen er Annäherungen in der Verfassung fand, die er überhaupt, ohne ihre Mängel zu verkennen, am höchsten stellte, in der Spartanischen. Da gab es Heloten und Periöken zu denen er seine Arbeiter macht, da gab es Speisegenossenschaften, da gab es mehr gelockerte Ehen, da wurden die Kinder früh ganz Eigenthum des Staates, da gab es ursprünglich ein Verbot des Geldes u. s. w. Alles dies wird nun mit, an Uebertreibung streifender, Consequenz durchgeführt und, dem eingerissenen Egoismus gegenüber, gefordert dass der Mensch lediglich Bürger sey. Da dies nur dort geschehen wird,

wo die Liebe zum Wahren (Guten) die durchdringt, die an der Spitze des Staates stehn, so ist die Erziehung dieser, der Wächter, ein Hauptpunkt in der Politik *Plato's*. Mit der Musik beginnt dieselbe, die Gymnastik folgt ihr erst nach. Daran schliesst sich die Mathematik in allen ihren Theilen. Endlich im dreissigsten Jahre erfolgt die Einführung in die Dialektik, durch welche geschult die Funfzigjährigen in die Staatsregierung eingreifen, nicht aus Lust sondern weil das Wohl des Staates dieses fordert. Alles, was irgend wie die Begierden und Leidenschaften aufregt, muss aus der Erziehung entfernt werden, daher die dramatischen Aufführungen und eben so die Erzählung der Götterfabeln, aus welchen die Dramen gebildet wurden. Wie ein Staat, in dem die Philosophen herrschen, sich im Frieden gestaltet, wie er die grösste Gerechtigkeit und Glückseligkeit vereint, das hatte *Plato* in seinem „Staate" gezeigt; der, Bruchstück gebliebene „Kritias" sollte an dem Beispiel Athens in einer fingirten Urzeit zeigen, wie ein solcher Staat auch im Kriege sich bewährt, und einen viel grösseren (Atlantis) überwindet, in dem mehr orientalische Pracht und Sinnlichkeit herrscht.

5. *Plato* sieht sehr gut ein, dass eine Aristokratie nur möglich ist bei einer geringen Ausdehnung des Staats. Er verlangt daher dass die Wächter nicht nur durch ihre Einwirkung bei den Eheschliessungen die Vortrefflichkeit, sondern durch Ehe- und andere Verbote die Zahl der Geburten controlliren. Abgesehn von mathematischen Gründen, welche bei Gelegenheit der sprüchwörtlich gewordenen schwierigen Platonischen Zahlen angedeutet werden (vgl. *Fries)*, scheint ihm nach den Gesetzen die Zahl 5040 die beste für die Hausstände zu seyn, deren fünf und dreissig eine φρατρία, von diesen wieder zwölf eine φύλη bilden würden. Aus zwölf Phylen bestünde dann der Staat. Die Vernachlässigung der nothwendigen Rücksichten auf die normale Vergrösserung des Staates u. dgl., lässt auch den besten Staat entarten, und neben der ausführlichen Physiologie des Staates gibt *Plato* auch eine kurze Pathologie desselben: die Entartungen des Staates entsprechen ganz den unsittlichen Zuständen des Einzelnen. Dem leidenschaftlich Ehrgeizigen entspricht die Oligarchie, in der die Reichen herrschen; dem von Begierden hin und her Gerissenen die Demokratie mit ihrer Gleichheit und ihrem blossen Schein der Freiheit. Endlich wie bei dem ἀκόλαστος sich endlich eine einzige Begierde des ganzen Menschen bemächtigt, so endet überall die Demokratie in der Tyrannis, der schlechtesten Staatsform, wie das aristokratische Königthum die beste gewesen war.

6. Und doch hat gerade die schlimmste aller Entartungen des Staates, die Gewaltherrschaft, etwas dem *Plato* Willkommnes. So wenig er nämlich zugibt, dass sein Staat absolut unausführbar, so sieht er doch ein, dass der gegenwärtige Zustand Athens die Bedingungen zu seiner Verwirklichung nicht darbietet. Ein neues Geschlecht, erzogen fern von der gegenwärtigen Generation, wäre allein fähig, einer Verfassung, wie sie *Plato* sich denkt, sich freiwillig zu unterwerfen. Da aber um in eine solche Erziehung ihrer Kinder zu willigen, die heutige Generation vernünftig schon seyn müsste, so scheint aus diesem Cirkel nur das herauszuhelfen, dass ein weisheitsliebender Gewaltherrscher alle diese Einrichtungen mit Gewalt einführte. Vielleicht schwebte dem *Plato* vor, was *Pisistratos* für die Solonische Verfassung geworden war, als er den Versuch machte, den jüngeren *Dionysios* der Weisheit zu gewinnen. Das Fehlschlagen dieses Versuchs liess ihn nicht an der Ausführbarkeit seiner Vorschläge verzweifeln. Dass sie, auch ohne diesen Tyrannen als *deus ex machina,* den gegebenen Verhältnissen angepasst werden könnten, das sollten wohl die Werke darthun, die später als der Staat sey es geschrieben, sey es entworfen wurden. In dem an den Kritias sich anschliessenden Hermokrates sollte vielleicht gezeigt werden, dass mindestens in dorisch organisirten Staaten, wie die durch *Hermokrates* verbundenen sicilischen Städte waren, durch weise Reformen das Ziel erreicht werden könne. Und als habe *Plato,* je älter er wurde um so mehr gewünscht, die Keime zum Besseren, die in Sicilien auszustreuen er nicht mehr hoffen durfte, in grösserer Nähe aufgehn zu sehn, macht er endlich in den Gesetzen den Versuch zu zeigen, dass selbst in seiner so verdorbenen Zeit, wenn bei Gründung einer dorischen Colonie zugleich Rücksicht genommen werde auf attische Bildung, ein Staat entstehen könne, der zwar nicht der in der Rep. geschilderte Vernunftstaat seyn werde, wohl aber der zweitbeste, ein Gesetzstaat nämlich, in dem gute Gesetze die Stelle der, das Gesetz unnütz machenden philosophischen Herrscher, vertreten. Die Nachgiebigkeit gegen die schlechte Wirklichkeit, die sich in der Schilderung dieses Gesetzstaates zeigt, und die zu ihrer nothwendigen Folge eine populär reflectirende, zum gemeinen Bewusstseyn sich herablassende Darstellung hat, ist nicht nur als eine, durch *Plato's* Erfahrungen auf dem politischen Gebiete bewirkte und darum auf dieses Gebiet beschränkte, anzusehn. Vielmehr geht sie Hand in Hand damit, dass er immer mehr die Unmöglichkeit einsah auf rein dialektischem Wege zu den einzelnen Ideen und von diesen zu den Dingen zu gelangen.

Das Verlangen, die Kluft zwischen dem Idealen und Realen zu füllen, das ihn dahin bringt bei der in der διάνοια wurzelnden Mathematik Anlehen zu machen, lässt ihn auch hier seine Anforderungen herabstimmen. Was die Gesetze im Vergleich zur Republik vor Allem bezeichnet, ist eine trübe oft an Bitterkeit streifende Weltansicht, die sich zuletzt sogar zu der, freilich nur kurz angedeuteten, Annahme einer bösen Weltseele, d. h. einer neben der die Welt beherrschenden Ordnung Alles verwirrenden Unordnung, verirrt. Das Misstrauen an der Ausführbarkeit der Ideen, die der Athenische Gesetzgeber *(Plato)* dem Kretenser und Lakedämonier entwickelt, erzeugt diese Stimmung. Und doch hat der Gesetzgeber hier schon auf Vieles verzichtet, was er in der Republik noch gefordert hatte. Die Güter- und Weibergemeinschaft fehlt; es fehlt die an Kasten erinnernde Trennung der Stände, die hier durch eine auf Census beruhende Vier-Klassen-Eintheilung vertreten wird. Anderes, das bei einer besseren Ansicht von den Menschen er von ihnen erwartet hätte, wie die Theilnahme der höheren Klassen an den Wahlen, findet er nothwendig durch Androhung von Strafen dem fingirten Staate sicher zu stellen. Ueberhaupt wird eine solche Masse von Gesetzen gegeben, dass es ersichtlich ist, wie weniges *Plato* glaubt der Genialität der Regierenden überlassen zu dürfen.

7. Aber selbst in den Stimmungen, in welchen das resignirende Einschiebsel des neunten Buches der Republik oder in welchen die Gesetze geschrieben wurden, kommt *Plato* nicht zu der entsagenden Verzweiflung, die mit dem Glaukos im zweiten Buche des Staats als Regel ausspricht, dass die Ungerechtigkeit zum Wohlseyn führe, der ganz Gerechte aber nach Misshandlungen aller Art auf den Kreuzestod gefasst seyn müsse. Sondern den Missklang zwischen dem was seyn soll und was ist, löst ihm die, nach dem Tode zu erwartende, Vergeltung. Die Möglichkeit derselben stand ihm durch seinen Unsterblichkeitsglauben fest. Umgekehrt aber wird, wie später bei *Cicero* und bei *Kant,* die Nothwendigkeit einer Vergeltung jenseits ihm zu einem neuen Beweise für die Unsterblichkeit, welche in der Republik besonders so begründet wird dass, wenn selbst die Krankheit und das Verderben der Seele (das Böse) sie nicht zu Grunde richtet, dies durch Krankheit und Verderben eines Anderen, des Leibes, noch weniger geschehen könne. Ausser der Belohnung also, die in der Tugend selbst liegt, wodurch es unmöglich wird dass der Tugendhafte je ganz elend sey, hat sie auch die Folge dass, wenn der neue Kreislauf des Lebens beginnt, der wirklich Tugendhafte sich das Loos erwählen

wird, welches ihn wahrhaft fördert. Dass es nicht der Götter sondern des Menschen eigne Schuld ist, die über ihn dies oder jenes Loos verhängte, dies dient nicht nur zum Trost für manches Missverhältniss, sondern auch zur Erklärung desselben. Die gegenwärtige Lage des Menschen ist seine eigne Wahl, die er dem gemäss traf, wozu er in einem früheren Leben geworden war. Die zweite Hälfte des zehnten Buchs der Republik kann als der erste Versuch einer Theodicee bezeichnet werden, in der durch die behauptete Prä- und Postexistenz der Seelen die Gottheit vor allem Anschein der Ungerechtigkeit so wie eines willkührlichen Eingreifens in die Sphäre der Freiheit sicher gestellt wird. Der Parallelismus der natürlichen und sittlichen Welt, der bei *Plato* sehr oft hervortritt, macht hier einer wirklichen Harmonie Platz.

Diog. Laërt. Lib. III. *Ritter* et *Preller* §. 244 — 280.

§. 80.

Plato's Schule.

Als Akademie nach dem ersten Lehrorte, als ältere später wegen des Gegensatzes zu Modificationen des Platonismus bezeichnet, kam nach *Plato's* eignem Wunsche seine Schule unter die Leitung seines Schwestersohnes *Speusippos.* Sieben Jahre später übernahm dieselbe *Xenokrates,* der ihr funfzehn Jahre vorstand. Das Hervortreten der Zahlenlehre, dabei ein gewisser gelehrter Zug, der diesen beiden Männern gemeinsam ist, würde, wenn man mehr von *Plato's* mündlichen Vorträgen namentlich aus seiner letzten Zeit wüsste, vielleicht weniger als Abweichung von ihm erscheinen, als wenn man bloss an seine Dialogen denkt. Die Eintheilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik, die dem *Xenokrates* zugeschrieben wird, liegt bei dem Platonischen Systeme so nahe, dass man kaum glauben kann, dass *Plato* sie nicht selbst ausdrücklich sollte angegeben haben. Wenigstens einen grossen Fund wird man im entgegengesetzten Falle kaum darin finden dürfen. Die Annahme eines Neutralen zwischen dem Guten und Bösen weist auf einen besonnenen, nicht mit jeder Eintheilung zufriedenen Mann, wie ihn schon der „des Sporns bedürftige" Schüler verhiess. Ausser diesen beiden sind *Heraklides* aus Pontus, *Philippos* aus Opus, der Herausgeber der Platonischen Gesetze und Verfasser der Epinomis, *Hestiäos* aus Perinth und *Eudoxos* aus Knidos als mündliche Schüler des *Plato* zu nennen. *Polemon,* der dem *Xenokrates* in der Leitung der Akademie folgte, *Krates* und *Krantor* gehören schon der folgenden Generation an, die durch *Xenokrates* gebildet war. Schüler des *Krantor* war der Gründer der neueren Akademie *Arkesilaos* (s. §. 101).

Diog. Laërt. IV, cap. 1 — 5. *Ritter* et *Preller* §. 281 — 292.

§. 81.

Was der griechische Geist der Menschheit für alle Zeiten überliefert hat, der Sinn für Schönheit und Wissenschaft, das concentrirt sich mehr als in irgend Einem in *Plato.* Der Platonismus ist die griechischste aller Erscheinungen, indem er alle bisherige Philosophie in sich aufgenommen hat, und also nicht, wie die ionische oder eleatische Lehre, eine bestimmte Stammeigenthümlichkeit, sondern das gesammte Griechenthum in sich abspiegelt. Eben darum kann er auch erst dort auftreten, wo das Leben nicht nur in den Colonien Ioniens oder Grossgriechenlands, sondern wo das frische Leben Griechenlands überhaupt welkt und erstirbt. Alle Sehnsucht nach der vergangenen Herrlichkeit, die wie eine elegische Klage aus *Plato's* Schriften herausklingt, kann das Rad des Schicksals nicht aufhalten. Griechenlands Zeit ist abgelaufen. Seiner Hand das Weltscepter zu entwinden und so den Uebergang desselben in die Hände Rom's zu vermitteln, dazu war die ephemere Herrschaft eines Volks bestimmt, das, griechisch und doch so ungriechisch, den Römern ihr kommendes Weltreich vorgeträumt hat. *Philipp,* der den Griechen den Ruhm der Unbesiegbarkeit entriss, sein grösserer Sohn der, indem er die Schätze griechischer Bildung dem Orient preis gibt, das wahre Palladium Griechenlands, das Bewusstseyn, die geistige Elite zu seyn, den Griechen raubt, sie beide haben dem Griechenthum den Todesstoss versetzt. Einer Zeit, in der dies neue Princip zur Geltung kommt, kann die Weltformel eines Philosophen nicht mehr genügen, der einen durch seine Kleinheit grossen Staat träumt, sie bedarf eines solchen, der einen König zu erziehen vermag, zu dessen Füssen drei Welttheile liegen, der selbst, wie sein Zögling den Orient nicht zu gering achtet um in ihm zu residiren, so Nichts zu schlecht findet um es zu erforschen, der das Erobern und Aufhäufen aller Schätze des Wissens nicht für einen Raub an philosophischer Genialität hält. Der dichterisch schaffende *Plato* muss von dem emsig sammelnden *Aristoteles* abgelöst werden.

§. 82.

Auch hier aber muss, neben der welthistorischen Nothwendigkeit eines neuen philosophischen Systems, aus dem Platonismus selbst dargethan werden, dass über ihn hinaus- und zwar zum Aristotelismus fortgegangen werden müsse. Ersteres ist geleistet sobald gezeigt ward, dass die Forderungen, die *Plato* selbst an das wahre System stellt, von ihm nicht erfüllt wurden, Letzteres wenn sich zeigen sollte, dass *Aristoteles* sie mehr erfüllt. Im Programm zu seinen dialektischen Untersuchungen verspricht *Plato,*

über alle Einseitigkeiten, insbesondere über den Gegensatz der Physiologen und Metaphysiker hinauszugehn, die er als Anhänger des Vielen und Einen bezeichnet. Wenn er nun mit den Repräsentanten der einen Einseitigkeit, den Eleaten, nicht einen der anderen, z. B. den *Anaximenes*, zu vermitteln sucht, sondern den *Heraklit*, dem nach *Plato's* eignem Vorgange (s. oben §. 41) die Stelle eines metaphysischen Physiologen angewiesen wurde, so wäre selbst wenn dem *Plato* die Vermittelung gelungen wäre, das metaphysische Moment bevorzugt, das physiologische verkürzt worden. Nun aber kann ausserdem nicht geleugnet werden, dass in der Verschmelzung eleatischer und heraklitischer Lehren das eleatische Element von *Plato* viel mehr betont wird, so dass ganz wie bei den Eleaten die Materie das Nichtseyende, darum aber auch die Physik wenn auch nicht geradezu Lehre vom Schein, so doch ein wahrscheinlicher Mythus bleibt u. s. w. Was Wunder wenn *Aristoteles*, der die Eleaten nicht mag, bei dem die Physik Lieblingswissenschaft ist und der darin den *Anaximandros* und *Heraklit* so ausbeutet, dass *Schleiermacher* den Vorwurf der Plagiate an dem Letzteren auch auf den Ersteren hätte ausdehnen können, wenn dieser auf die Platonische Lehre von den jenseitigen Ideen als auf eine Einseitigkeit herabblickt, und mit denselben Worten sie beurtheilt, mit denen *Plato* sich über die einseitig-eleatischen Megariker geäussert hatte.

VI.
Aristoteles.

§. 83.
Leben des Aristoteles.

Ἀριστοτέλους βίος κατ' Ἀμμόνιον (*Ammonii* vita Aristotelis). Ἀριστοτέλους βίος καὶ συγγράμματα αὐτοῦ (*Anonymi* vita Aristotelis). (Beide u. A. in der Didotschen Ausgabe des *Diog. Laërt.*) *Francisci Patritii* Discussionum peripateticarum tomi IV. Basil. 1581. Fol. *Ad. Stahr* Aristotelia. Halle 1830.

Aristoteles, des *Nikomachos* Sohn, ist Ol. 99, 1 (385 v. Chr.) in Stageiros, später Stageira genannt, einer thracischen nachmals macedonischen Stadt geboren; wie sein Vater so war auch sein Grossvater, *Machaon*, Arzt, und dieser Beruf mag, wie die Sage von der Abstammung vom *Asklepios* wahrscheinlich macht, längst in der Familie sich fortgeerbt haben. Macht dies die frühe Neigung zur Naturwissenschaft erklärlich, so wieder der Umstand, dass *Nikomachos* Leibarzt bei *Philipp's* Vater gewesen war, die spätere Verbindung mit dem macedonischen Königshause. Früh vaterlos kam der 17jährige *Aristoteles* zu dem 45 Jahre älteren *Plato*, der

in seinen Vorträgen damals wohl stark pythagorisirte. Die spätere Polemik des *Aristoteles* gegen die Platonische Lehre, eine Fortsetzung des schon frühe gezeigten Hanges, weiter zu gehn als der Lehrer, der den „Zügel" für nothwendig hielt, und die Veranlassung gab, dass *Aristoteles* so oft ein undankbarer Schüler genannt worden ist, hat meistens die Lehre *Plato's* zum Gegenstande wie sie in diesen Vorträgen, nicht wie sie in den Schriften *Plato's*, entwickelt wurde. Nur in der Rhetorik, im Gegensatz zu *Isokrates*, ist *Aristoteles* zu *Plato's* Lebzeiten Lehrer gewesen. Mit *Xenokrates* ging er nach *Plato's* Tode zum *Hermeias*, Tyrannen von Atarneus, dessen Brudertochter später seine Frau ward. In Mytilene, wohin er nach dem Tode des *Hermeias* gegangen war, erreichte ihn die Aufforderung *Philipps*, die Erziehung des dreizehnjährigen *Alexander* zu übernehmen. Vier Jahre war *Aristoteles* hier mehr als ein gewöhnlicher Prinzen-Erzieher, und blieb dann noch weitere vier Jahre in Macedonien, da, wenn auch seine Naturgeschichte nicht gerade bestätigt dass sein Zögling aus dem Orient ihm seltne Thiere zugeschickt habe, das Verhältniss mit ihm sehr gut war. Erst als *Kallisthenes*, des *Aristoteles* Neffe, als Anhänger der altgriechischen Partei in Baktra ein Opfer des königlichen Misstrauens geworden war, scheint es sich getrübt zu haben, und da vertauscht *Aristoteles* seinen Wohnsitz in Macedonien mit dem in Athen, wo er dem Lyceum oder der peripatetischen Schule vorsteht, die den ersten Namen von dem Tempel des Apollon Lykeios, vor welchem, den zweiten von den Säulenhallen desselben erhalten hat, in welchen *Aristoteles* seine Vorträge gehalten haben soll. Nur dreizehn Jahre dauerte dies. Als *Eurymedon*, zur Freude der Gegner Macedoniens, mit einer Anklage gegen *Aristoteles* auftrat, entzog dieser durch seine Entfernung von Athen dieser Stadt die Gelegenheit „sich zum zweiten Male an der Philosophie zu versündigen." Bald darauf ist er in Chalkis Ol. 114, 2 gestorben.

§. 84.

Schriften des Aristoteles.

Brandis De perditis Aristotelis de ideis libris. Bonnae 1823. *Ders.* (Ueber d. Schicks. der Arist. Schr.) im Rhein. Mus. 1827. I. p. 236 ff.

Der Gegensatz zwischen *Plato* und *Aristoteles*, der, schon im Aeusseren sich ankündigend, in Gemüths- und Denkweise und eben so im Styl und der Behandlung wissenschaftlicher Probleme sichtbar ist, zeigt sicch auch darin dass, wie alle Schriften *Plato's* exoterische, d. h. für ein grösseres Publikum berechnete Kunstwerke, so alle Aristotelischen esoterische, d. h. Werke der Schule

sind. (Trotz des rühmenden Zeugnisses, das *Cicero* den Dialogen des *Aristoteles* zollt, und der meisterhaften Vertheidigung desselben durch *Bernays* [Die Dialoge des Aristoteles. Berlin 1863], war es vielleicht keine Ungerechtigkeit des Schicksals dass sie verloren sind.) Vieles von dem, was erhalten ist, ward wohl während seiner Vorträge tachygraphisch niedergeschrieben und hat dann bei einem neuen Cursus als Leitfaden gedient, woraus sich die sich kreuzenden Rückweisungen erklären liessen. Der Zustand in dem die Aristotelischen Schriften zu uns gekommen, ist zum Theil schlimm genug, doch aber besser als dass die, von *Strabo* erzählte Geschichte vom Schicksale der Aristotelischen Manuscripte von dem Exemplare richtig seyn sollte, welchem unsere Ausgaben nachgebildet wurden. Selbst die Metaphysik, von der *Glaser* jene Erzählung will gelten lassen, würde dann wohl einen noch traurigern Anblick gewähren, als jetzt. Wie vieles verloren gegangen, hat aus alten Verzeichnissen und anderen Anzeichen *Brandis* gezeigt. Eine Anordnung der erhaltenen Schriften nach chronologischen Gesichtspunkten ist unmöglich, eine nach systematischer Ordnung die einzig durchführbare. Die unrichtige Stelle, welche die Metaphysik in allen Ausgaben erhalten hat, ist, da sie dem Buche seinen Namen gegeben hat, nicht mehr zu ändern. Von Ausgaben ist als die Princeps die Aldina Venet. 1495—98 5 Bde. Fol., ferner die griechisch-lateinische Pariser vom J. 1619 in 2 Bdn. Fol., die ins Stocken gerathene von *Buhle* (Zweibrücken in 8vo), vor allen aber die im Auftrage der Berliner Akademie von *J. Bekker* und *Brandis* *) veranstaltete (1831—35. 4 Bde. in 4) zu nennen.

---

*) Da die beiden ersten Bände der Berliner Ausgabe des Aristoteles, welche den griechischen Text enthalten (der dritte enthält eine lateinische Version, der vierte Auszüge aus den älteren Commentatoren), durchlaufende Seitenzahl haben, so kürzt es die Angabe der Belegstellen ab, wenn man nach dem Vorgange *Waitz's* und Anderer nur die Seitenzahl angibt. Ein vorausgeschicktes Verzeichniss sämmtlicher Aristotelischer Schriften nebst der Seitenzahl derselben in der genannten Ausgabe, wie es hier folgt, macht es dann leicht, sogleich aus der Seitenzahl bei einem Citat zu wissen, welcher Schrift es entnommen ward. 1) Das später sogenannte Organon (p. 1—184) enthält: κατηγορίαι α' (Categoriae) p. 1—15, περὶ ἑρμηνείας α' (de interpretatione) p. 17—24. Ἀναλυτικά δ' (Analytica priora et posteriora) (und zwar πρότερα β' p. 24—70, ὕστερα β' p. 71—100). Τοπικά η' (Topica VIII) p. 100—164, περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων α' (de Sophisticis elenchis) p. 164—184. Die darauf folgenden 2) physikalischen Schriften enthalten: φυσικὴ ἀκρόασις η' (Physica auscultatio oder auch Physica VIII) p. 184—267, περὶ οὐράνου δ' (de coelo IV) p. 268—313, περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς β' (de gener. et corrupt. II) p. 314—338. Μετεωρολογικά δ' (Meteorologica IV) p. 338—390, περὶ κόσμου α' (de mundo) p. 391—401, περὶ ψυχῆς γ' (de anima III) p. 402—435, περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως, περὶ ἐνυπνίων, περὶ μακροβιότητος καὶ

Aristoteles' Lehre.

Fr. Biese Die Philosophie des Aristoteles. Berlin 1835. 42. 2 Bde.

§. 85.

Propädeutisches. Gliederung des Systems.

1. Obgleich die, welche den Unterschied zwischen des *Plato* und *Aristoteles* Lehren zu einem nur formellen, und den Letzteren zu einem blossen Umarbeiter machen, viel zu weit gehn, so ist doch gegenüber dem entgegengesetzten Extrem, wonach sie, wie die Repräsentanten des Idealismus und Realismus, des Rationalismus und Empirismus, einander gegenüber stehn sollen, jene einseitige Ansicht nicht ausser Acht zu lassen und es thut der Ehrfurcht vor *Aristoteles* keinen Abbruch, erleichtert aber das Verständniss desselben, wenn an mehr Punkten als dies gewöhnlich geschieht nachgewiesen wird, dass der Philosoph, dessen nicht kleinster Ruhm es ist, sehr viel gelernt zu haben, sehr viel gerade von *Plato* gelernt habe. So wird gleich anfänglich auf das zurückgewiesen werden müssen (s. §. 76, 1), wie *Plato* die Philosophie abgegrenzt hatte, um richtig zu würdigen, wie *Aristoteles* hier verfährt. Anknüpfend an das Factum, dass der Trieb zu wissen dem Menschen von Natur inwohne, zeigt *Aristoteles* (p. 980 ff.), dass die erste Stufe des Wissens die Wahrnehmung (*αἴσθησις*) sey, welche es mit dem Einzelnen (*καθ' ἕκαστον*, *Plato's τοῦτο* oder *τόδε*) zu thun habe. Durch wiederholte Wahrnehmungen und das, auf Erinnerung beruhende, Wiedererkennen wird daraus die Erfahrung (*ἐμπειρία*, welcher Ausdruck bei *Plato* schon vorkam). Diese hat

βραχυβιότητος, περὶ νεότητος καὶ γήρως, περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, περὶ ἀναπνοῆς (Parva naturalia) p. 436—486, περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι (Historia animalium) p. 486—638, περὶ ζῴων μορίων δ' (de partibus animalium IV) p. 639—697, περὶ ζῴων κινήσεως (de motu animalium) p. 698—704, περὶ πορείας ζῴων (de incessu animalium) p. 704—714, περὶ ζῴων γενέσεως ε' (de generatione animalium V) p. 715—789. Hierauf folgen im 2ten Bande nach einigen kleineren physikalischen Abhandlungen (περὶ χρωμάτων, περὶ ἀκουστῶν, φυσιογνωμικά, περὶ φυτῶν β', περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων, μηχανικά) p. 791—858, προβλήματα λη' (Problemata 38) p. 859—967, περὶ ἀτόμων γραμμῶν (de insecabilibus lineis) p. 968—972, Ἀνέμων θέσεις καὶ προσηγορίαι (ventorum situs et appellationes) p. 973. Nach περὶ Ξενοφάνους, Ζήνωνος καὶ Γοργίου (de Xenophane, Zenone et Gorgia) p. 974—980 3) Τὰ μετὰ τὰ φυσικά ν' (Metaphysica XIV) p. 980—1093. Hierauf folgen 4) die ethischen Schriften p. 1094—1353 und zwar Ἠθικὰ Νικομάχεια κ' (Ethica ad Nicomachum X) p. 1094—1181, Ἠθικὰ μεγάλα β' (Magna moralia II) 1181—1213, Ἠθικὰ Εὐδήμεια η' (Ethica ad Eudemum VII) p. 1213—1249 (das 4te, 5te und 6te Buch fehlt), περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν (de virtutibus et vitiis) p. 1249—1251. Πολιτικά θ' (Politica VIII) p. 1252—1342, Οἰκονομικά β' (Oeconomica II) p. 1343—1353. Hierzu kommen 5) die Schriften über Rhetorik und Poetik: Τέχνη ῥητορική γ' (Rhetorica III) p. 1354—1420, Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον (Rhetorica ad Alexandrum) p. 1420—1447, περὶ ποιητικῆς (Poetica) p. 1447—1462.

es bereits mit einem Allgemeinen καθόλου zu thun (p. 100), obgleich verglichen mit dem höheren Allgemeinen des eigentlichen Wissens der Gegenstand der Erfahrung wieder ein einzelner genannt werden kann. Der Mangel der Erfahrung, den sie mit der Wahrnehmung theilt, ist dass sie nur mit dem Thatbestande (ὅτι), nicht mit den Gründen (διὰ τί) zu thun hat. Darum geht über beide schon die Theorie, das Verständniss (τέχνη), hinaus, welche ein Wissen um das Warum und darum schon Lehrfähigkeit enthält. (Bei diesem ersten Grade des Wissens hatte *Plato* immer an den Mathematiker gedacht, *Aristoteles* denkt mehr an den theoretisch gebildeten Arzt, sonst entspricht seine τέχνη ziemlich der Platonischen διάνοια.) Bleibt man nun bei den zuerst gefundenen Gründen nicht stehn, sondern sucht und findet das ihnen zu Grunde liegende, die Principien (ἀρχαί), so entsteht dadurch eigentliches Wissen oder Philosophie. *Aristoteles* macht nämlich nicht, wie *Plato*, zwischen σοφία und φιλοσοφία einen Unterschied. Da nun vor Allem Princip das Allgemeine ist, unter welchem *Aristoteles* sowol das Gemeinschaftliche (κατὰ παντός) versteht, als auch den schaffenden Begriff (das καθ' αὑτό), und aus Principien erkennen so viel heisst als: dass es nicht anders seyn kann, so sind Allgemeinheit und Nothwendigkeit die eigentlichen Kennzeichen einer philosophischen Erkenntniss (p. 88). Wie nach *Plato* so ist auch nach *Aristoteles* die Verwunderung, das Gefühl des Nichtwissens und Nichtverstehns, der Anfang der Philosophie und die Philosophie das Ende von jener. Ist aber Verwunderung ein unfreies Verhalten, so die philosophische Erkenntniss ein freies, in welchem das Wissende nur sich weiss. Gewisser Massen ist das Erkennen das Erkannte, und der νοῦς selbst die νοητά (p. 431. 429). Die Philosophie ist aber auch noch in dem andern Sinne frei, dass sie überhaupt nicht dient, darum auch keinem praktischen Zweck. Darum entsteht sie auch, wie *Plato* das von der Geschichtschreibung gesagt hatte, erst dort, wo die Menschen Musse haben. Nur um des Wissens willen forscht die Philosophie, darum mag es nützlichere Künste geben, aber eine bessere nicht. Ja man muss sie eine göttliche nennen in dem doppelten Sinne, dass die Gottheit sie übt, und dass sie Gegenstand derselben ist.

2. Wie *Plato* so grenzt auch *Aristoteles* nicht nur den philosophischen Standpunkt gegen den unphilosophischen, sondern auch die wahre Philosophie gegen andere philosophische Ansichten ab. Dabei aber hat für ihn der sophistische Standpunkt, als längst (durch *Plato*) abgethan, wenig Interesse. Er behandelt ihn verächtlich, sieht in dem Sophisten nur einen Geldmacher, in seinen

Fangschlüssen nur Täuschungen u. s. w. Eben so stehn ihm die kleineren Sokratischen Schulen schon so fern, dass er sie wenig berücksichtigt. Dagegen ist für ihn der eigentlich zu bekämpfende Gegner der Platonische Dialektiker. Die Dialektik ist ihm keine unwahre, wohl aber eine untergeordnete Kunst, da sie nur versucht was die Sophistik zu können vorgibt, die Philosophie hat und weiss (p. 1004). Fast mit denselben Worten, mit welchen *Plato* gegen die Ueberhebung der Mathematik gesprochen hatte, wirft *Aristoteles* der Dialektik vor, dass sie auf Voraussetzungen beruhe, während die Philosophie keine mache, dass eben darum sie nur wahrscheinlich mache, überrede, während die Philosophie beweise und überzeuge. Darum hat es die Philosophie mit dem Wissen und der Wahrheit, die Dialektik mit der Meinung und der Wahrscheinlichkeit zu thun (p. 104). Zur Voruntersuchung ist sie unerlässlich, aber nur dort gehört sie hin; wenn daher bei *Plato* dialektisch philosophiren und recht philosophiren gleichbedeutend gewesen war, so setzt *Aristoteles* διαλεκτικῶς und κενῶς als Synonyme. Indem sich also *Aristoteles* zu der Dialektik beinahe so stellt wie *Plato* sich zu den Sophisten, oder wenigstens zu den Sokratikern, gestellt hatte, ist ihm die Philosophie die auf die Principien, also auf das Allgemeine, gehende, nicht versuchende, sondern beweisende Wissenschaft.

3. Was die Gliederung des Systems betrifft, so kann sowol die Nachricht, dass *Aristoteles* die Philosophie in theoretische und praktische, als auch die andere, dass er sie in Logik, Physik und Ethik eingetheilt habe, sich auf seine eignen Aussprüche berufen. Beide vereinigen sich so, dass die erstere dahin erweitert wird, dass zu jenen beiden Theilen noch die poietische Philosophie hinzutreten sollte (p. 1025), dass aber *Aristoteles* von der theoretischen Philosophie, welche die Θεολογική (später Λογική genannt) als πρώτη, die φυσική als δευτέρα φιλοσοφία und endlich die μαθηματική enthalten sollte (p. 1026), die letztere so gut wie unbearbeitet gelassen hat, dass ein Gleiches von dem dritten Hauptheil des Systems gilt, der das ποιεῖν betrachten sollte, und dass also jetzt wirklich alle seine Lehrsätze entweder logische oder physikalische oder ethische sind (vgl. p. 105). In keinen dieser drei Theile passen die analytischen Untersuchungen, welche den hohen Werth, den *Aristoteles* auf sie legte, nicht verlieren, wenn man sie, seinem eignen Winke folgend (p. 1005), mit seinen Nachfolgern als unentbehrliches Hülfsmittel (ὄργανον) der eigentlich wissenschaftlichen Untersuchungen ansieht. Sie schliessen sich an den eben gemachten Unterschied des sophistischen, dialektischen und apodeiktischen Denkens so an, dass in der Schrift von den Elenchen

gezeigt wird, wie mit den Sophisten umzuspringen sey, in den Topiken, wie man zu räsonniren und zu disputiren habe, in der Hermeneutik endlich und den beiden Analytiken, wie sich der wissenschaftliche Beweis gestaltet. Die Schrift über die Kategorien bahnt dann den Uebergang zu den Untersuchungen der Fundamentalwissenschaft, d. h. zu denen, welche *Aristoteles* schon zur Philosophie selbst rechnet, die er eben darum nicht mehr analytische nennt, sondern mit anderen Namen bezeichnet, unter welchen auch der der logischen vorkommt.

§. 86.

Die analytischen Untersuchungen des Aristoteles.

Aristotelis Organon ed. *Theod. Waitz.* II Voll. Lips. 1844. 46. *C. Prantl* Geschichte der Logik im Abendlande. 1r Bd. Leipz. 1855. (2r 1861.)

1. Da *Aristoteles* das Denken und Sprechen nicht so trennt, wie es jetzt geschieht, bei ihm vielmehr λόγος sowol Gedanke als Satz heisst, da er ferner die Gedanken und also die Wörter (wie *Plato* als δηλώματα so) als ὁμοιώματα τῶν πραγμάτων ansieht, so ist es erklärlich, wie die Regeln, welche er durch Analysis des Satzes findet, ihm neben der grammatischen Bedeutung sogleich die logische bekommen, Normen für das richtige Denken zu seyn, endlich aber auch, mit mehr oder minder Consequenz, als Gesetze des realen Seyns gelten. Dieser letzte Gesichtspunkt verschwindet zwar nicht, tritt aber sehr gegen die beiden anderen zurück in der Schrift περὶ ἑρμηνείας, was man, anstatt mit de interpretatione, besser mit de enunciatione wiedergegeben hätte (p. 16—24). Mit wörtlichem Anschluss an *Plato* definirt *Aristoteles*, nachdem er das Wort als eine φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην bestimmt und also von dem blossen Empfindungslaut unterschieden hat, den Satz (λόγος) als eine Verbindung von Wörtern (συμπλοκὴ φωνῶν), unterscheidet dann aber sogleich Sätze, die keine Behauptung enthalten (z. B. Bitten) von denen, wo dieses Statt findet und also von Richtigkeit und Falschheit die Rede seyn kann. Diese letzteren nennt er Urtheile (λόγοι ἀποφαντικοί oder ἀποφάνσεις, in den Analytiken προτάσεις, lat. judicia), und zeigt von ihnen, wie vor ihm *Plato*, dass ein solcher Satz nothwendig aus einem Nomen (ὄνομα) und Verbum (ῥῆμα) bestehe, von denen jenes das ὑποκείμενον (substans, subjectum), dieses dagegen das κατηγορούμενον (praedicatum) ausdrücke. Dabei wird gezeigt, dass eine wirkliche Verbindung zwischen beiden nur Statt findet, wenn das Verbum eine πτῶσις hat d. h. flectirt ist, dass aber was die Flexionssylbe andeutet auch durch ein eignes Wort (εἶναι) vertreten werden kann, welches dann nur die Zusammengehörigkeit (συγκεῖσθαι, Copula) jener beiden

andeutet und eben darum eben sowol zum ὄνομα als zum ῥῆμα gehört (daher später: verbum substantivum). Besteht das Urtheil durch die Abtrennung der Copula aus drei Wörtern, so kann das Prädicat entweder das Subject als Theil unter sich haben und wird dann von demselben ausgesagt als von dem unter ihm Befassten (καθ' ὑποκειμένου), oder es kann umgekehrt etwas angeben was in dem Subjecte, als Substrate, sich findet (ἐν ὑποκειμένῳ), demselben inhärirt. Es ist klar dass bei jenen, den Subsumtionsurtheilen, *Aristoteles* an die Fälle denkt, wo das Prädicat ein Hauptwort, bei diesen, den Inhärenzurtheilen, wo es ein Eigenschaftswort ist. Je nachdem in einem Urtheil das Prädicat dem Subject zu- oder abgesprochen wird (ein κατηγόρημα κατά oder ἀπό τινος Statt findet), je nachdem ist es κατάφασις oder ἀπόφασις. Jene heisst wohl auch πρότασις κατηγορική (judicium positivum), diese στερητική (j. negativum). (Dadurch dass *Aristoteles* darauf aufmerksam macht, dass die Stelle des Subjects auch ein ὄνομα ἀόριστον wie οὐκ-ἄνθρωπος, die Stelle des Prädicats ein ῥῆμα ἀόριστον wie οὐ-τρέχειν einnehmen könne, und dass die ersten Uebersetzer ἀόριστον mit infinitum übersetzten anstatt mit indefinitum, ist man in der Folge dazu gekommen, neben jenen beiden allein möglichen Fällen noch den dritten — [warum denn nicht auch den vierten?] — zu statuiren, den man das judicium infinitum genannt hat.) Ausser dem Unterschiede der bejahenden und verneinenden Urtheile betrachtet *Aristoteles* auch den zwischen den Urtheilen die im Allgemeinen etwas aussagen (αἱ καθόλου ἀποφάσεις καὶ καταφάσεις) und denen, die es nicht allgemein thun (ἐν μέρει in den Analytiken, καθ' ἕκαστον in der Hermeneutik). Die Verbindung dessen was von der Qualität und Quantität der Urtheile gesagt war, gibt die Regeln über den Gegensatz zweier Urtheile. Ein bejahendes und ein verneinendes Urtheil sind ἀντικείμενα (opposita), sie können dies aber ἀντιφατικῶς (contradictorie) seyn wenn eines das andere nur aufhebt oder aber ἐναντίως (contrarie) wo es noch ausserdem eine andere Behauptung an die Stelle setzt. Der letztere Gegensatz wird auch der ἐκ διαμέτρου genannt und findet z. B. zwischen allgemeiner Bejahung und eben solcher Verneinung Statt. Hier führt nun *Aristoteles* auch den Satz des zu vermeidenden Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten ein, welche er gewöhnlich (wie *Plato* immer) so begründet, dass sonst nicht feststünde was ein Wort bedeutet. — An die Untersuchung über den Gegensatz der Urtheile wird angeknüpft und mit ihr verbunden die über Modalität der Urtheile. Es wird mit Recht hervorgehoben, dass die modalen Urtheile eigentlich zusammengesetzte (συμπλεκόμεναι) seyen, und

genau erörtert wie die Möglichkeit zu ihrem Gegentheil nicht nur die Unmöglichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit habe u. s. w. Der Umstand, dass hier das Wort ἐνδεχόμενον im Gegensatz zu δυνατόν und ἀναγκαῖον, dagegen in den Analyticis gebraucht wird, um das Mögliche zu bezeichnen, hat Einige bewogen anzunehmen, dass *Aristoteles* zwischen logischer und realer Möglichkeit unterscheide. Andere bestreiten dies.

2. Die Lehre vom Schluss betreffend, so liess nicht nur der Umstand, dass er der Erste war der sie bearbeitete (p. 184) den *Aristoteles* so grosses Gewicht auf sie legen, sondern dass auf sie die Theorie des Beweises sich gründet, auf die es ja vor Allem bei den analytischen Untersuchungen ankommt. Darum heisst das Werk, worin er den Schluss behandelt, im besonderen Sinne τὰ ἀναλυτικά. Zunächst kommen hier nur die Ἀναλυτικὰ πρότερα (p. 24—70) zur Sprache. Sie sind der bestausgearbeitete Theil im ganzen Organon. Nachdem zuerst der Schluss (συλλογισμός) definirt ist als ein Satz, in dem aus gewissen Voraussetzungen etwas Neues mit Nothwendigkeit folgt, werden zuerst Untersuchungen darüber angestellt, welche Urtheile und wie sie umgekehrt werden können, und dann die wesentlichen Bestandtheile des Schlusses betrachtet. Die beiden προτάσεις (praemissae) enthalten die ἄκρα (extrema) und den ὅρος μέσος (terminus medius). Die ersteren, der ὅρος πρῶτος oder ἄκρον μεῖζον (terminus major) und ὅρος ἔσχατος oder ἄκρον ἔλαττον (terminus minor), bilden in dem συμπέρασμα (conclusio) jenes das Prädicat, dieses das Subject, der Mittelbegriff dagegen, welcher den Grund der Verbindung enthält, verschwindet. Er, als die Seele des Schlusses, bestimmt die eigentliche Natur desselben. Je nachdem er hinsichtlich seines Umfanges die mittlere, oberste oder unterste Stelle einnimmt — (θέσει μέσος, πρῶτος oder ἔσχατος, d. h. positione medius, supremus oder infi[r]mus ist) —, je nachdem ergeben sich die drei einzig möglichen σχήματα (figurae) des Schlusses. Von diesen hat die erste, weil sie allein allgemein bejahende Schlusssätze haben kann, den grössten wissenschaftlichen Werth, weil die Wissenschaft aufs Allgemeine ging und der positive und directe Beweis mehr Kraft hat als der negative und indirecte. Daher schon bei *Aristoteles* das Bestreben, die Schlüsse der anderen Figuren auf die der ersten zu reduciren. Diese Reduction wird von ihm mit allen vier Modis der zweiten und allen sechs der dritten Figur durch ἀντιστρέφειν (conversio) und ἀπαγωγὴ εἰς ἀδύνατον (reductio ad impossibile) vorgenommen, so dass die vierzehn möglichen Schlüsse der späteren Logiker, so wie ihre Reductionen der zehn letzten auf einen der

vier ersten sich bereits bei *Aristoteles* finden. Nur bei der Beschreibung der dritten Figur kann ihm ein Fehler vorgeworfen werden. Eine sehr gründliche Untersuchung darüber, wie sich die Sache gestaltet je nach der verschiedenen Modalität der Vordersätze, zeigt, wie wenig Scheu er hatte vor trocknen, aber in die Tiefe gehenden, Untersuchungen. An sie schliessen sich die über das Auffinden richtiger Mittelbegriffe, über die Art wie durch Auflösen der Schlüsse man Lücken in ihnen entdecken könne u. s. w. Sie gehen bis zum Schlusse des ersten Buches und ihnen folgen im zweiten solche, die nicht mehr, wie jene, der elementaren, sondern der angewandten Logik angehören. Es wird da untersucht ob und wann aus falschen Prämissen ein richtiger Schluss gezogen werden kann, warum aus einem falschen Schlusssatz auf die Falschheit wenigstens einer Prämisse zu schliessen ist, welches die Fälle sind wo, und die Grenzen in denen, im Kreisverfahren der Schlusssatz zur Prämisse gemacht werden kann um eine Prämisse zu beweisen, oder sein Gegentheil um sie zu widerlegen. Der Fehler des ἐν ἀρχῇ αἰτεῖσθαι (petitio principii, sollte heissen conclusionis oder in principio) wird gleichfalls betrachtet und dann übergegangen zu den Folgerungen die, ohne strenge Beweise zu seyn, doch Glauben erwecken. (Vgl. *Heyder* Krit. Darst. und Vergleichung der Aristotelischen und Hegelschen Dialektik. Erlangen 1845.) Hierher gehört vor Allem die ἐπαγωγή (inductio), welche er, da vermittelst des Einzelnen auf das Allgemeine geschlossen wird, mit der dritten Figur vergleicht. Noch weniger Beweiskraft wird der Berufung auf das Beispiel (παράδειγμα) eingeräumt, welche er nicht streng vom analogischen Verfahren scheidet, und die nach ihm besonders dem rhetorischen Gebiete angehört, wo sie eben so die Induction vertritt, wie das ἐνθύμημα (der Wahrscheinlichkeitsschluss) den strengen Schluss (p. 1356).

3. Bei Weitem nicht die Abrundung wie die bisherigen Untersuchungen zeigen die Ἀναλυτικὰ ὕστερα (p. 71—100), die wahrscheinlich nach des *Aristoteles* Tode aus seinem Nachlass zusammengestellt wurden und welche das enthalten, was man nicht mit Unrecht seine Wissenschaftslehre genannt hat. Da alle wissenschaftliche Erkenntniss eine bewiesene, d. h. nach dem bisher Gesagten: erschlossene, ist, so muss ihr eine andere vorausgehn, welche als gewiss gilt und auf die sie sich stützt. Da ist nun der doppelte Fall möglich, dass der Ausgangspunkt ein durch die Wahrnehmung Gegebenes ist, und daraus ein Allgemeines gefolgert wird, worin das inductive Verfahren besteht, oder aber dass vom Allgemeinen ausgegangen und zum Einzelnen herabgestiegen

wird, was *Aristoteles* als das syllogistische Verfahren bezeichnet. Beide zeigen den Gegensatz, dass dort von dem ausgegangen wird, was *πρὸς ἡμᾶς πρῶτον*, d. h. was für das Subject das Erste und Gewisseste ist, und zu dem an sich Ersten (*φύσει*, oder *λόγῳ*, oder *ἁπλῶς πρότερον*) übergegangen, hier dagegen der umgekehrte Weg eingeschlagen wird. (Wo *πρότερον* und *ὕστερον* ohne Beisatz vorkommt ist nicht *φύσει*, sondern gerade *πρὸς ἡμᾶς* zu suppliren. Uebrigens formulirt *Aristoteles* den Gegensatz des für uns und an sich Ersten auch so: was das Letzte ist in der Analysis ist das Erste in der Genesis [p. 1112].) Obgleich das inductive Verfahren leichter zu überreden pflegt, ist doch das deductive wissenschaftlicher. Dieses letztere kann nun entweder auf das Dass gehn und dann erzeugt es den Beweis, oder auf das Was und dann führt es auf den *ὁρισμός* (definitio). Zunächst wird der Beweis betrachtet und gezeigt, dass er ein Schluss aus wahren und nothwendigen Prämissen sey, eben darum nur auf Allgemeines und Ewiges gehe, in jeder Wissenschaft auf gewissen, innerhalb dieser Wissenschaft nicht zu beweisenden, Principien und Axiomen beruhe, dass und warum der allgemeine und bejahende so wie der directe Beweis den Vorzug verdiene u. s. w. Dann wird zur Definition übergegangen, und die Berechtigung, auch sie zum syllogistischen Verfahren zu rechnen, dadurch bewiesen, dass die wahre Definition den Grund des Definirten (d. h. einen terminus medius) enthält. (Die Definition der Mondfinsterniss: „Dunkelheit durch Zwischentreten der Erde" ist leicht in die Form eines Schlusses zu bringen.) Zu diesem Requisit an die Definition kommt dann das Formelle, das *Aristoteles* mit jener zu vermitteln nicht versucht zu haben scheint, dass die Definition ausser dem Genus die specifische Differenz enthalte, was zu seiner Voraussetzung die Eintheilung hat welche, so wichtig sie ist, doch nicht, wie bei *Plato*, die Deduction ersetzen kann. Positive und negative Regeln hinsichtlich des Definirens schliessen sich daran an.

Cf. *Kühn* De notionis definitione qualem Aristoteles constituerit. Hal. 1844. *Rassow* Aristotelis de notionis definitione doctrina. Berol. 1845.

4. Das Beweisen aber und das Definiren hat seine Grenzen, denn sowol wenn es sich im Kreise bewegte als wenn es ins End- (d. h. Zweck- und Ziel-) lose ginge, gäbe es kein Wissen. Diese Grenzen sind für beide zweierlei, indem es Solches gibt, was über allem Beweisen und Definiren, und wieder Solches das unter Beidem steht. Unter Beidem steht der Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, weil er als zufällig nicht bewiesen, als zahllose Merkmale enthaltend nicht definirt werden kann (p. 1039). Dage-

gen gehen über beide hinaus die allgemeinsten Gattungen und Principien, welche als einfach keine Definition gestatten, und die unzweifelhaften Axiome, welche unmittelbar gewiss sind. Solche unmittelbare, für den Beweis zu hohe, Urtheile hat jede Wissenschaft. So auch die über alle hinausgehende Grundwissenschaft, welche, was innerhalb der untergeordneten Wissenschaften unbeweisbar, beweist. Wie das Organ für das Einzelne und Zufällige die Wahrnehmung war, so für diese unmittelbar gewissen Urtheile der νοῦς, der also über die ἐπιστήμη, das mittelbare Erkennen, hinausgeht. Sein unmittelbares Erfassen ist ein Anschauen, aber kein sinnliches und vielmehr dem zu vergleichen, womit der Mathematiker sich seiner Grundbegriffe bemächtigt (p. 1142). An diese ἁπλᾶ, die nicht weiter abzuleiten, findet sich der Geist gerade so gebunden, wie jeder Sinn an seine eigenthümlichen Empfindungen. In dieser Sphäre des unmittelbaren Erfassens gibt es nicht, wie bei dem vermittelten Erkennen, ein richtiges und falsches Wissen, sondern nur ein Wissen oder Nichtwissen, eben so ist hier der Unterschied des Dass und Was verschwunden, denn mit dem Augenblick, dass dieses Höchste erfasst ist, ist auch seine Realität unmittelbar gewiss (p. 1051, p. 203).

5. Wenn gleich die Forderung widersinnig ist, dass diese ersten Grundlagen alles Beweises bewiesen werden sollen, so schweben sie doch nicht, wie angeborne Begriffe und Axiome, ganz in der Luft, sondern als Möglichkeit liegen jene unmittelbaren Urtheile in dem erkennenden Geiste, treten hervor vermöge der sinnlichen Wahrnehmung, aus welcher der Geist das Allgemeine hervorhebt, so dass also auf dem Wege der Induction die Principien alles apodeiktischen Wissens zwar nicht bewiesen aber klar gemacht werden. Gerade wie *Plato*, den er auch deshalb lobt (p. 1095), behauptet also auch *Aristoteles*, dass die Wissenschaft eben so sehr zum Allgemeinen hinauf- wie von da zum Einzelnen herabsteige. Die Induction, indem sie an das sinnlich Wahrnehmbare als an das für uns Gewissere anknüpft und zu dem an sich Gewisseren übergeht, müsste, um völlige Beweiskraft zu haben, vollständig seyn. Wäre sie dies, hätten wir eine Kenntniss von allem Einzelnen, so bedürfte es keines apodeiktischen Wissens, die Induction, welche jetzt einem Schlusse dritter Figur gleicht, würde dann einem der ersten gleichen. Jetzt aber kann auf dem Wege der Induction nur Wahrscheinliches nicht Gewisses, nur Gemeinsames nicht wahrhaft Allgemeines erreicht werden. Wie nun von jenem zu diesem fortgegangen werden kann, das zeigt durch die That *Aristoteles* überall wo er das durch Induction Gefundene

durch allgemeines Räsonnement der wissenschaftlichen Erkenntniss näher bringt, und dazu geben theoretische Anleitung seine *Τοπικά* (p. 100—164) indem sie Regeln für das dialektische Verfahren und im nahen Zusammenhange damit Anweisung geben, wie man dem sophistischen Spielen mit Worten begegne (p. 164—184). Das eigentliche Bereich des dialektischen (d. h. räsonnirenden) Denkens ist das *κοινόν* und *ἔνδοξον*. Wie es dasselbe zum Ausgangspunkte macht, so ist auch sein Zweck immer Allgemeineres und Wahrscheinlicheres zu finden. Dadurch aber nähert es sich dem philosophischen Wissen, denn was Allen wahrscheinlich ist, das ist gewiss (p. 1172). Die Regeln für das dialektische Verfahren werden demgemäss ganz besonders dies im Auge behalten müssen, dass ein allgemeines Einverständniss erreicht werden soll, demgemäss sind sie Regeln für das Ueberreden (d. h. rhetorische) und für das Ausgleichen von Ansichten (d. h. fürs Disputiren). Im Dienste der Wissenschaft suchen sie zu zeigen, wie eine Verständigung über die ersten Principien der Wissenschaft erzielt werden kann. Voraussetzung ist dabei der Wille sich zu verständigen. Da nun dieses unmöglich wäre, wenn die Verständigungsmittel, die Worte, nicht ihre Bedeutung behielten, so ist das principium identitatis höchster Kanon beim Disputiren, und ein nachgewiesener Verstoss dagegen ist ein Nachweis, dass der Gegner seine Stellung aufgeben muss (cf. p. 996). Umgekehrt wird in den meisten Fällen, wo die Sophisten meinen Widersprüche nachzuweisen, gezeigt werden können, dass sie die Vieldeutigkeit eines Worts nicht beachteten. Die logische, d. h. den sprachlichen Ausdruck berücksichtigende, Genauigkeit wird wiederholt eingeprägt. Zum Ausgangspunkt des Räsonnements ist Solches zu machen, was durch Autorität für gewiss gilt. Darum bei *Aristoteles* das emsige Nachforschen nach dem was frühere Philosophen in ihren Schriften, mehr noch nach dem was der Geist seines Volkes in Sprüchwörtern, vor Allem aber was derselbe in der Sprache schon niedergelegt hat. Seine Untersuchungen über die Bedeutung der Worte die viel seltner etymologisch den Ursprung, als lexicographisch die gegenwärtige Bedeutung ins Auge fassen, sollen ihm zeigen wie und was Alle denken. Das Weitere aber ist, dass nicht nur die Autoritäten sich widersprechen, sondern ein von allen Seiten betrachtendes Räsonnement in dem was ganz sicher scheint, Widersprüche entdeckt. Daher bei *Aristoteles* jenes antinomische Verfahren, in dem sich das eristische Verfahren der Sophisten, die Ironie des *Sokrates*, die negative Seite der Platonischen Dialektik (s. §. 76, 6) wiederholt, und das nichts Andres hervorbringen will

als die *ἀπορία*, weil ohne diese es keine genügende Lösung gibt (vgl. p. 995).

6. Zur richtigen Würdigung der so entstehenden Rathlosigkeit und zur Rettung vor derselben, ist nun nothwendig dass die Fragen richtig gestellt werden, dies aber verlangt vor Allem dass man sich nicht darüber täusche in welche Klasse des Denkbaren das gehört, was die Wissenschaften und die über ihnen allen stehende Wissenschaft zu ihrem Gegenstande haben. Von den Klassen des Denkbaren handeln theils die Topiken theils die Schrift *Κατηγορίαι* (p. 1—15), welcher letzteren freilich von bedeutenden Autoritäten der Aristotelische Ursprung, sey es ganz sey es theilweis, abgesprochen wird. Dass bei seiner Ansicht von Sprechen und Denken *Aristoteles* diese Klassen dadurch findet, dass er den ausgesprochenen Gedanken, den Satz, in seine Bestandtheile zerfallen lässt, dass sich ihm dabei zunächst ergibt, dass Alles was wir denken entweder als Subject oder als Prädicat gedacht wird, ist sehr erklärlich. Dass weiter die Reflexion auf attributive Bestimmungen die das Subject eines Satzes bekommen kann, so wie auf die verschiedenen grammatischen Hauptformen des Verbums, welches ja die Prädicatstelle einnahm, endlich die Möglichkeit näherer Bestimmungen desselben durch Adverbien, der Grund gewesen sey, warum er gerade diese zehn *γένη τῆς κατηγορίας* oder *κατηγορίαι* annahm, so dass also die *οὐσία* oder das *τί ἐστι* dem Substantiv, das *ποιόν* dem attributiven Adjectiv, das *ποσόν* dem Zahlwort, das *πρός τι* den Worten entspricht die eines ergänzenden Casus bedürfen, dass ferner *ποιεῖν*, *πάσχειν*, *κεῖσθαι* und *ἔχειν* dem Activ, Passiv, Medium und Präteritum entsprechen, endlich *ποῦ* und *ποτέ* als Repräsentanten der Adverbia da stehen, dies Alles erscheint nach *Trendelenburgs* gründlichen Untersuchungen sehr wahrscheinlich. Damit ist sehr gut zu vereinigen, dass, nachdem sich gezeigt hatte, dass alle übrigen Kategorien nur Solches bezeichneten, was an der *οὐσία* als Zustand oder Thätigkeit derselben vorkommt, nun auch andere Zustände als die zuerst aufgezählten, Kategorien genannt wurden. Festzuhalten ist dabei immer, dass, da sich die Dinge in dem Denken Aller gleich spiegeln, und das Sprechen wieder das gemeinschaftliche Denken zur Erscheinung bringt, die zunächst grammatischen Hauptklassen (die, wenn *Aristoteles* eine ausgebildete Lehre von den Redetheilen vorgefunden hätte, vielleicht andere geworden wären) sogleich logische und weiter reale Bedeutung erhalten, so dass weil wir Alles entweder als *οὐσία* oder als eines ihrer *πάθη* denken müssen, alles Wirkliche unter die Bestimmung des Substanziellen oder Acciden-

tellen fallen muss. *Οὐσία* (Wesenheit) hat also zunächst die grammatische Bedeutung, dass damit das mögliche Subject eines Satzes bezeichnet wird. Eben darum ist vorzugsweise und ist erste Wesenheit was nur Subject uud nie Prädicat seyn kann, das Einzelwesen, z. B. Solches was durch ein nomen proprium bezeichnet wird. Die durch nomina appellativa bezeichneten Gattungen können sowol die Subject- als (in Subsumtionsurtheilen) die Prädicat-Stelle einnehmen; sie werden daher Wesenheiten aber zweite genannt. Was dagegen in einem Inhärenz-Urtheile die Prädicatstelle bekommt, nur Beschaffenheit eines Substrates ist, das ist gar nicht Wesenheit. Mit der Wesenheit nun, oder dem Was, hat es alle Wissenschaft zu thun, und die einzelnen Wissenschaften haben eben verschiedene Wesenheiten zu ihrem Objecte z. B. die Geometrie die räumliche, die *οὐσία θετή* (p. 87). Da Wesenheit und wahrhaft Seyendes dasselbe ist, so kann die Aufgabe der einzelnen Wissenschaften darein gesetzt werden, dass sie je eine Art des Seyenden darauf hin betrachten, was demselben zukommt. Eben deswegen hat auch eine jede ihre eignen Axiome und Theoreme, die für die anderen ohne Bedeutung sind. Ueber ihnen allen wird diejenige Wissenschaft stehn, die, weil sie nicht eine Art der Wesenheit sondern die Wesenheit an und für sich, nicht ein irgend wie bestimmtes Seyn sondern das Seyende als solches, das *ὂν ᾗ ὄν*, betrachtet, und, was für dieses gilt, als allgemein gültiges Gesetz für alle Arten des Seyenden, und darum für alle Wissenschaften, aussprechen wird (p. 1003). Diese Wissenschaft heisst eben darum *πρώτη φιλοσοφία* d. h. Grundwissenschaft. Wie dieser Name ihrem Verhältnisse zu den andern Disciplinen am Meisten entspricht, so der der Ontologie ihrem Inhalte. Dass bei der Wichtigkeit, welche *Aristoteles* diesem Theile der Philosophie beilegt, er ihn oft Philosophie schlechthin nennt, ist eben so erklärlich wie dass *Plato* den dialektischen Theil seines Systems öfter so genannt hatte.

Trendelenburg Geschichte der Kategorienlehre. Berlin 1846.

§. 87.

Die Grundwissenschaft des Aristoteles.

1. Das Werk des *Aristoteles*, welches, weil es in der ersten Sammlung seiner Werke hinter die physikalischen Schriften gestellt wurde, den Namen *Τὰ (βίβλια) μετὰ τὰ φυσικά* erhielt (p. 980—1093), und dadurch die Veranlassung wurde, dass die darin behandelte Grundwissenschaft später Metaphysik genannt worden ist, enthält im ersten Buche (*A* p. 980—993) eine historisch-kritische Einleitung und geht dann im dritten (*B* p. 995—1003) das zweite *A ἔλαττον* scheint nämlich eingeschoben zu seyn, dazu

über, die Axiome aufzuzählen, in welche sich das Denken über diese Gegenstände verwickelt findet. Unter diesen findet sich auch die Frage, ob es die Aufgabe einer und derselben Wissenschaft sey, die mehr formellen Principien des Beweisverfahrens anzugeben, welche jede Wissenschaft muss gelten lassen und, mehr materiell, das festzustellen was von allem Seyenden gilt. Diese Frage wird in dem vierten Buche (*Γ* p. 1003—1012) bejaht und als oberstes Princip des Beweisverfahrens, also als formelles Princip aller Wissenschaften, ganz wie in den Topiken, das Axiom aufgestellt, dass man nicht von demselben Entgegengesetztes prädiciren dürfe, weil dies jede bestimmte Wesenheit aufhebe. Nur von dieser, d. h. von allem wirklich Seyenden, gilt jenes Axiom, so wie das des ausgeschlossenen Dritten. Dagegen soll gar nicht geleugnet werden, dass in der Möglichkeit die Bestimmungen des Seyns und Nichtseyns vereinigt seyen; dass er, was von der Möglichkeit gilt, auf die Wirklichkeit anwandte, das soll den *Heraklit* dahin gebracht haben, alles Wirkliche in den steten Fluss zu setzen. Das fünfte Buch (*Δ* p. 1012—1025) enthält synonymische Erörterungen, welche den Gang der Untersuchung unterbrechen, und kann eben so wie das eilfte (*K* p. 1059—1069), welches einer anderen Redaction der ganzen Grundphilosophie anzugehören scheint, endlich können auch die beiden letzten Bücher (*M* p. 1076—1087 und *N* p. 1087—1093), die eine Kritik der Platonischen Ideenlehre enthalten, wenn man einen Ueberblick über die Aristotelische Grundwissenschaft gewinnen will, zunächst überschlagen werden. Mit dem sechsten Buche (*E* p. 1025—1028) wendet sich die Untersuchung auf die eigentliche Ontologie, indem sie die Frage: was denn das eigentlich Seyende ist, zu lösen versucht, ganz wie *Plato* sich dieselbe Aufgabe in seiner Dialektik gestellt hatte.

2. Will die Ontologie eine wissenschaftliche Untersuchung seyn, so muss sie (vgl. oben §. 85, 1) das Seyende als Solches aus Principien ableiten. Die erste, man kann sagen vorbereitende, Frage ist also: was ist unter einem Princip zu verstehn? Die Antwort, welche der Sprachgebrauch durch die vierfache Bedeutung des Wortes *αἰτία* und *ἀρχή (causa)* gibt, findet *Aristoteles* bestätigt durch die Geschichte. Aus dem Stoff haben die Physiologen, aus der Form die Pythagoreer, aus der bewegenden Ursache *Empedokles*, aus dem Zweck *Anaxagoras* das Seyn zu erklären versucht (p. 984). Unter *ὕλη* (materia) oder Stoff versteht *Aristoteles* ein jedes *ἐξ οὗ* oder Woraus. Darum ist nicht nur das Erz für die Bildsäule, sondern auch der Saame für den Baum, die Prämissen für den Schluss, die natürlichen Triebe für die Tugend,

die Töne für die Octave, ja die Cither für die Töne die aus ihr kommen, die Buchstaben aus denen es besteht, oder der Laut aus dem es entsteht, für das Wort der Stoff oder die Materie. Eben darum fällt dem *Aristoteles* der Stoff mit dem Unbestimmten (*ἄπειρον, ἀόριστον*) bloss Bestimmbaren zusammen, und daher ist in der Definition das näher zu bestimmende genus die ὕλη, eben so ist Materie ihm Eins mit dem, woraus zweckmässige Ordnung erst wird, was also dieselbe noch nicht zeigt. Aus Beidem folgt, dass der blosse Stoff nicht Object des Wissens ist, d. h. nicht dass er über, sondern dass er unter dem Wissbaren steht, so dass er nur vermittelst der Analogie verstanden werden kann (vgl. p. 207). Wie diese letzte Behauptung an des *Plato* νόθος λογισμός §. 78, 1 erinnert, so an andere Platonische Aeusserungen, wenn *Aristoteles* den Stoff als Grund aller Vielheit, als Mitursache und als weibliches Princip, bezeichnet. Auch wo er, ganz wie *Plato*, zwischen Grund und unerlässlicher Bedingung unterscheidet, bedient er sich wie Jener für die letztere des Ausdrucks αἰτιᾶσθαι ὡς δι' ὕλην (vgl. p. 200). Eigenthümlich dagegen und der Platonischen Auffassung entgegengesetzt ist es, wenn *Aristoteles* immer die Materie als δύναμις (*potentia*) d. h. als Vermögen und Anlage zum Geformtwerden nimmt, und auf den Unterschied zwischen ihr und der blossen στέρησις (dem Platonischen μὴ ὄν) hinweist, indem sie ein beziehungsweise Nichtseyendes sey (p. 192), d. h. sie ist das Noch-nicht-seyende, das Unvollendete. Weil ihr hier viel mehr Realität eingeräumt wird, als bei *Plato*, deswegen findet sie auch, anders als bei *Plato*, ihren Platz unter den Principien des wahren Seyns, in der Grundwissenschaft.

3. Wie hier die Abweichung vom *Plato*, so tritt dagegen die Uebereinstimmung mit ihm besonders hervor, wo *Aristoteles* zum zweiten Princip übergeht. Schon in der Bezeichnung, denn anstatt μορφή (*forma, causa formalis*) sagt er eben so oft λόγος und εἶδος (p. 198. 335). Ja selbst παράδειγμα kommt vor. Zum Stoffe als dem Principe der Passivität verhält sich die Form als das Determinirende; die Gestalt der Bildsäule, welche das Erz empfängt, das Verhältniss 1:2, in welches die Töne, die eine Octave bilden, hineingepasst erscheinen, die beherrschende Mitte welcher die Triebe unterworfen, das Ganze wozu die Theile verbunden werden, das Gesetz welches die Ordnung regelt, die specifische Differenz welche das Genus zur Definition ergänzt, — alles dies wird von *Aristoteles* als Beispiel des Formalprincipes angeführt, das sich also zu dem Stoff wie das πέρας zum ἄπειρον, wie das εἰς ὅ zu dem ἐξ οὗ verhält (p. 1070). Dass die Form welche an das

Erz gebracht wird, vorher in dem Künstler schon war, hat vielleicht den Ausdruck τὸ τί ἦν εἶναι veranlasst, dessen sich *Aristoteles* mit Vorliebe für dies Princip bedient, den er vielleicht auch schon vorfand. *(Essentia* ist die Uebersetzung die derselbe früh fand, später immer: *quod quid erat.)* Fiel nun der Begriff des Unbestimmten oder der Materie mit der δύναμις zusammen, so der der Form mit der ἐνέργεια *(actus)*, und es ist erklärlich dass in dem, vom *Aristoteles* beherrschten Mittelalter nicht nur die Worte *formalis* und *actualis* gleichbedeutend waren, sondern dass der Aristotelische Grundsatz, dass ein ἄπειρον ἐνεργείᾳ ὄν eine *contradictio in adjecto* sey (u. A. p. 207), dem unerschütterlichen Axiom zu Grunde gelegt wurde: *infinitum actu non datur,* welches oft geradezu als eben so unverbrüchlich bezeichnet wird, wie das *principium identitatis.*

4. Der Ausdruck τὸ ὅθεν ἡ κίνησις, dessen sich *Aristoteles,* anstatt des von *Plato* gebrauchte ἀρχὴ κινήσεως, bedient, um das dritte Princip zu bezeichnen, wechselt mit dem τὸ αἴτιον τῆς μεταβολῆς ab, da seine Versuche die κίνησις und μεταβολή streng zu sondern, fehlschlagen. Kürzer wird es auch ἀρχή oder αἰτία κινοῦσα (p. 1044) und κινοῦν, auch ἀρχὴ τῆς γενέσεως (p. 1033) oder ἀρχὴ κινητικὴ καὶ γεννητική (p. 742), ferner ἀρχὴ τῆς ποιήσεως (p. 192) genannt; auch ποιοῦν αἴτιον kommt vor, welches die bekannte Uebersetzung *causa efficiens* erklärlich macht. Wo dem Erz die Gestalt des Hermes mitgetheilt wird, ist das Princip dieser Umgestaltung der Bildhauer. Da aber dieser den Impuls dazu von der im Geiste geschauten Gestalt empfing, so ist eigentlich diese das wahre κινητικόν und es fällt die *causa efficiens* mit der *causa formalis* zusammen. So namentlich bei dem Lebendigen; was die Pflanze zum Wachsen treibt, ist ihr λόγος. Uebrigens begreift sich schon hier, warum *Aristoteles* die Seele, dies Bewegungsprincip im Lebendigen, Form nannte (p. 414).

5. Auch das vierte Princip, das οὗ ἕνεκα oder τέλος, die *causa finalis,* fällt mit den beiden zuletzt genannten zusammen, wenn man bedenkt, dass der Bildhauer nichts Andres bezweckt, als die Hermesgestalt. Darum kann das Hauen als das τί ἦν εἶναι der Axt bestimmt werden, so dass also Zweck und Form Eins wird, Zweck wieder und Beweggrund gilt ja auch uns noch als synonym. Eben darum aber fallen nun auch die Begriffe des Unbestimmten und Ziellosen zusammen und ἄπειρον und ἀτελές werden eben so zu Synonymen, wie es selbstverständlich wird, dass alles Vollendete etwas Bestimmtes und Begrenztes ist. Die ursprünglich vier Principien reduciren sich also (p. 198) auf die beiden der δύναμις

und ἐνέργεια, welche letztere nun wegen der hineinspielenden Zweckbestimmung ἐντελέχεια genannt wird (p. 415), und der Gegensatz des Vermögens und der Kraftthätigkeit, oder der Möglichkeit und Verwirklichung, ist das eigentliche Resultat der vorläufigen Untersuchungen über die Principien. Da sie Correlata sind, so bekommen diese Begriffe etwas Fliessendes: Ein und dasselbe kann in einer Beziehung Verwirklichung seyn, z. B. der Baum des Saamens, und wieder in einer anderen Möglichkeit, z. B. einer Bildsäule. Daher werden hier die Bestimmungen erste und zweite eingeführt und u. A. die Seele, weil sie Bethätigung des Leibes ist, Entelechie, weil sie selbst aber im Denken sich bethätigt, erste Entelechie genannt. Erste also oder blosse Materie wäre, was gar nicht gestaltet, gar nicht schon etwas Verwirklichtes ist, und wieder letzte Materie wäre, was in sofern mit der Form zusammenfällt als es nicht wieder zu einer neuen Verwirklichung Stoff ist (p. 1015. 1045). Wie hier die erste und zweite Materie, so wird sonst wohl auch nähere und weitere Möglichkeit unterschieden (p. 735).

6. Die vorstehenden Erörterungen geben die Daten zur Beantwortung der ontologischen Frage. Zuerst zu der negativen, dass weder die blosse Materie noch die blosse Form Wesenheit oder wahres Seyn ist. Mit der grössten Entschiedenheit wird dies hinsichtlich der ὕλη festgehalten und also der Standpunkt der Physiologen verworfen. Die blosse Materie ist ein Mittleres zwischen Seyn und Nichtseyn, ist das für die Wirklichkeit nur Empfängliche, blosser Keim derselben. Geschieht es einmal, dass sie Wesenheit genannt wird, so wird ein beschränkendes ἐγγύς hinzugefügt (p. 192). Aber auch der Form kommt kein substanzielles Seyn zu, und ein grosser Theil der Polemik gegen *Plato* dreht sich darum, dass derselbe die Realität blosser εἴδη annehme, dass er dieselben als von allem Stoffe getrennte, jenseits und ausserhalb der Vielen existirende Einfache setze, von denen es unbegreiflich sey, wie die Kluft zwischen ihnen und dem Stoffe ausgefüllt werde, da sie nicht fähig seyen, sich selbst sinnliche Existenz zu geben (p. 990 ff. Met. *M* und *N*). Trotz dieser Polemik aber geschieht es dem *Aristoteles* selbst viel häufiger als hinsichtlich der Materie, dass er die blosse Form οὐσία nennt, was sich theils aus der höheren Stellung erklärt die auch er der Form einräumt, theils aber auch aus dem Umstande, dass das Wort οὐσία sowol *substantia* als *essentia* bedeutet, letzteres aber, wie gezeigt ward, wirklich mit der Form zusammenfiel (p. 1032). Wird der Begriff der οὐσία als der wirklichen Wesenheit streng fest gehalten, so ist

sie als Einheit des Stoffes und der Form zu fassen, sie ist gleichsam zusammengesetzt aus beiden, ist geformter Stoff, materialisirte Form, woher auch die Definition, welche die ganze Wesenheit ausdrücken soll, eben so aus zwei Momenten zusammengesetzt ist, dem *genus* und der *differentia*, die dem Stoffe und der Form correspondiren. Diese Einheit (σύνθεσις) beider ist nun nicht als ein ruhiges Seyn zu denken, sondern vielmehr als Uebergang, mit welchem Worte κίνησις um so eher übersetzt werden darf, als *Aristoteles* selbst sie ein βαδίζειν nennt, unser Wort Bewegung aber eigentlich nur der Art der κίνησις entspricht, die *Aristoteles* φορα nennt. Es gibt für *Aristoteles* kein Reelles als das in die Wirklichkeit Uebergehende, und in gleichem Gegensatze zu dem Flusse des *Heraklit* und dem Stillstande der Eleaten ist ihm die Entwicklung das allein Reale. Dieser Begriff tritt bei ihm an die Stelle des absoluten Werdens. Einen Uebergang aus dem Nichts in das Seyn gibt es nicht, sondern nur aus dem Nochnichtseyn, dem Stoff oder der Anlage. (Auch wir sagen: in dem ist Stoff zu einem Dichter.) An die Stelle der Platonischen blossen Formen und Gattungen lässt also *Aristoteles* die Entelechien, d. h. die nicht jenseitigen unveränderlichen, sondern die sich als Kraft bethätigenden Formen, das sich besondernde Allgemeine, treten. In der Selbstbethätigung, welche so das Wesen alles Realen ausmacht, sind die beiden Momente des Bewegten und Bewegenden, des Passiven und Activen, zu unterscheiden. Jenes ist die Materie, die also zu ihrem Zweck sich so hinbewegt, wie das Eisen zum Magnet; indem der Zweck (die Form) sie nach sich zieht, benutzt er sie. Darum ist das eigentliche Princip aller Bewegung immer der Zweck und die Form, sie setzt, die Materie erleidet die Bewegung (p. 202).

7. Was von jedem wirklich Substanziellen gilt, das natürlich auch von dem Complex alles Wirklichen, dem All. Auch in diesem gibt es keinen Stillstand, es gibt κινούμενα und κινοῦντα, d. h. Zweckbethätigung. Indem aber jedes der Bewegten seinerseits wieder die Bewegung mittheilt, muss man, wenn man nicht den Widersinn begehen will einen wirklichen endlosen Progress anzunehmen (p. 256), auf ein Princip schliessen, welches nur bewegt ohne selbst bewegt zu werden, auf ein πρῶτον κινοῦν, welches als ἀκίνητον natürlich alle Materie (d. h. Passivität) ausschliesst, also ἄνευ ὕλης, blosse ἐνέργεια ist (*purus actus*). Darum liegt der letzte Grund eines Ueberganges zur Wirklichkeit immer in einem förmlich oder wirklich Seyenden. Der Einwand, dass ein Unbewegtes nicht bewegen könne, vergisst, dass überall der angestrebte Zweck dies widerlegt, und dass der erste Beweger der Welt eben

der Endzweck, das Beste, der Welt ist (p. 1072, 292). Damit ist nicht gesagt, dass *Aristoteles* seine Ursächlichkeit leugne, denn der Zweck hatte sich ja als die eigentliche *causa efficiens* erwiesen (p. 198). Vor Allem ist Princip der Zweck, ist ein Satz der bei *Aristoteles* öfter vorkommt. So steht also alles Wirkliche zwischen der ersten Materie, welcher Nichts, und dem ersten Bewegenden, dem Alles zustrebt, das seinerseits frei ist von allem Streben und aller Bewegung. Indem dieses erste Bewegende alle blosse Möglichkeit ausschliesst, ist es das nicht anders seyn Könnende, ist es ohne Vielheit und ohne Vergänglichkeit, Eines und ewig (p. 1072, 1074, 258). Nur weil es dies Alles ist, kann es ja ein Object des wissenschaftlichen Erkennens werden. Ist aber dieses Ziel alles Strebens ewig, so auch die Bethätigung des Strebens, die Bewegung der Welt ist ewig, wie sie selbst.

8. Aus dem bisher Entwickelten folgt aber noch Weiteres: War in jedem Wirklichen das bewegende Princip der λόγος gewesen, so wird das eine Alles Bewegende der Inbegriff aller λόγοι und Zwecke seyn müssen. Als solcher war seit *Anaxagoras* und im Philebos auch von *Plato* der νοῦς bestimmt werden, sonst das ἀγαθόν. Beide Ausdrücke werden von *Aristoteles* gebraucht (p. 1075) um den Weltzweck und das wahre Object des Wissens zu bezeichnen, vorzüglich aber der des *Anaxagoras*, den er darum so sehr lobt dass er den νοῦς zum Princip der Bewegung gemacht und sich damit als über den früheren Träumern stehend erwiesen habe (p. 256, 984); wie Vieles *Plato* dem *Anaxagoras* danke wird gleichfalls von *Aristoteles* angedeutet. Es fragt sich weiter, wie der νοῦς, diese eigentliche Gottheit im Systeme des *Aristoteles*, gedacht werden muss, wenn er wirklich immateriell und leidenlos seyn soll? Dächte man ihn sich handelnd oder auch künstlerisch schaffend, so wäre er durch einen Zweck ausser ihm bestimmt (p. 1177). Es bleibt also nur die schöne Musse des theoretischen Verhaltens, das Denken, in welchem die Seligkeit, Unsterblichkeit und das ewige Leben der Gottheit besteht (p. 1072). Aber auch dies muss noch näher bestimmt werden. Eine Beschäftigung des νοῦς mit irgend Etwas ausser ihm selbst, würde ihn beschränken; wie er nicht lieben kann, sondern nur geliebt werden, so kann er auch, ohne sich den Genuss der Beschäftigung mit dem Vollkommensten zu stören, nichts Anderes denken als sich selbst. Das Denken der Gottheit, ja ihr Wesen ist Denken des Denkens, im wandellosen Betrachten ihrer selbst besteht ihre ewige und reine Lust (p. 1074). Eben darum sind die Augenblicke, wo in der speculativen Betrachtung unser Geist sich selbst in dem Gedachten

wieder findet, die, in welchen wir eine schwache Vorstellung von der Seligkeit haben, deren sich die Gottheit ewig erfreut. Wenn aber so die Untersuchungen über das Seyende zu dem Resultate geführt haben, dass das aller Realste, die reine Wirklichkeit und das Princip alles Wirklichen die eine ewige und absolut nothwendige Gottheit sey, so ist es erklärlich warum *Aristoteles* die Grundwissenschaft Theologik nennt, so wie auch die letzten Bestimmungen über das Wesen der Gottheit eine Bestätigung sind davon, was oben (§. 85, 1) gesagt war, dass die Gottheit Object und Subject der philosophischen Betrachtung sey.

9. Die Bestimmung, dass der *νοῦς* als Denken des Denkens zu fassen sey, von *Plato* nur nahe gelegt (vgl. §. 77, 9), ist hier mit vollem Bewusstseyn und nachdrücklich hervorgehoben. Mit diesem Fortschritt hängt der weitere zusammen, dass der höchste Begriff, bei welchem die Grundwissenschaft anlangt, ausreicht um die daseyende Welt zu begreifen, es nicht eines hinzutretenden energischen Principes bedarf, damit das Gute in die Form der Aeusserlichkeit eingeführt werde, nicht der dazwischentretenden mathematischen Ordnung, damit es an dieselbe gebunden bleibe (s. oben §. 78, 2 u. 3). Beide Fortschritte sind eine Folge davon, dass die *ὕλη* anders gefasst ist, als bei *Plato*. Indem sie aus dem Nichtseyenden zum Nochnichtseyenden geworden ist, also ihr der Zug zum Seyn beigelegt worden, hat die Vielheit und die sinnliche Existenz eine metaphysische Berechtigung erhalten und ist die Form, die diesen Zug auf sie ausübt, aus dem überhimmlischen Raume ihr näher gerückt. Nicht ein *ἓν παρὰ τὰ πολλά* ist nach *Aristoteles* das *εἶδος*, sondern ein *ἓν κατὰ τῶν πολλῶν* oder auch *ἐν τοῖς πολλοῖς*. Eben darum haben nicht nur die Classen der Einzelwesen, sondern diese selbst, wirkliche Realität. Während *Plato* in einseitiger Vorliebe für den Monismus der Eleaten die sinnliche Welt als (wenigstens halbe) Scheinwelt ansieht, und nur mit Widerstreben Physiker wird, ja selbst dann gern Mathematiker bleibt, kommt bei *Aristoteles* der Pluralismus, fast bis zum Anstreifen an den Atomismus, zu seinem Rechte, und die Naturwissenschaft als Wissenschaft vom Qualitativen, darum von der Mathematik emancipirt, ist sein Lieblingsfach. Ist in diesem Allen sein Fortschritt gegen *Plato* unzweifelhaft, so bleibt er doch in einem Punkte demselben zu nahe, als dass er sich von allen Inconsequenzen befreien könnte. Nur vermöge des stofflichen Elementes, das er in die Platonischen Ideen hineinnahm, sind diese zu wirksamen Kräften geworden. Und doch wird dieses Element von dem ausgeschlossen, was das Wirklichste unter dem Wirklichen seyn soll,

aus der Gottheit. Er konnte nicht anders, denn die Zeit ist noch nicht gekommen, wo die Gottheit gewusst wird als den πόνος auf sich nehmend, ohne welchen Gott in herzloser um Nichts bekümmerter Lust lebt, durch den allein aber Gott Liebe ist und Schöpfer. Wie das ganze Alterthum, so kann auch *Aristoteles* den Dualismus nicht überwinden, weil er den Stoff aus der Gottheit ausschliesst, der also, wenn auch auf die blosse Potenzialität reducirt, ihr gegenüber stehen bleibt.

§. 88.

Die Physik des Aristoteles.

1. Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, wie man sehr passend des *Aristoteles* Untersuchungen in seiner φυσικὴ ἀκρόασις (p. 184—267) genannt hat, beginnen mit einer Aufzählung von Schwierigkeiten und Lösungsversuchen. Dann wird dazu übergegangen die Begriffe der Natur und des Natürlichen zu fixiren. Es geschieht durch den Gegensatz zum künstlich, oder gewaltsam, Hervorgebrachten und führt dazu, dass natürlich nur sey was von selbst geschieht, oder das Princip der Veränderung in sich selbst hat. War nun in der Grundwissenschaft als das eigentliche Princip der Veränderung der mit der Form zusammenfallende Zweck erkannt, so wird die Natur eines Gegenstandes nicht sowol in seinem Stoff als vielmehr in dem Begriff und Zweck liegen, für welche jener das Material und die Voraussetzung bildet (p. 194. 200), wie man denn auch nach der Form und dem Zweck die Gegenstände zu benennen pflegt. Wie die Natur des Einzelwesens, eben so ist auch Natur als Ganzes genommen der Complex vor Allem der Zwecke, welchen als Bedingungen die wirkenden Ursachen dienen. Damit ist sogleich ausgeschlossen, dass es in der Natur Zweckloses gebe, was zweckwidrig ist ist eben deshalb auch wider die Natur. Zwar nicht der Zwecke bewusst, wohl aber zweckmässig wirkt die Natur, die darum nicht wie ein Gott, wohl aber dämonisch d. h. genial und instinctartig wie ein Künstler wirkt (p. 463). War nun die Bethätigung des Zweckes Bewegung gewesen, so sind sowol die Eleaten, weil sie diese leugnen, als die Pythagoreer, die als Mathematiker den Zweckbegriff ignoriren, nicht fähig eine wahre Naturwissenschaft aufzustellen, vielmehr ist die wahre Naturbetrachtung die teleologische. Diese schliesst die Berücksichtigung des Causalzusammenhanges durchaus nicht aus, nur macht sie ihn nicht zur Hauptsache, sondern zur Mitursache und zur *conditio sine qua non* (p. 642). Diese bis aufs Wort gehende Uebereinstimmung mit *Plato* wird dadurch geringer, dass *Plato* den Zweck der Dinge ausserhalb ihrer, entweder

in die jenseitigen Urbilder, oft auch in den Nutzen des Menschen setzt, während *Aristoteles* nach dem ihnen immanenten Zweck forscht, sie selbst als Entelechien zu fassen sucht und die Beziehung auf die Zwecke der Menschen geradezu tadelt. Diese innere Berechtigung, welche er den sinnlichen Dingen, hängt mit der höheren Stellung zusammen, die er der ὕλη einräumt, und da sie mit dem ἀναγκαῖον, dagegen das εὖ mit dem Zweck eben so zusammenfällt wie bei *Plato*, so ist es selbstverständlich, dass bei *Aristoteles* die wirkenden Ursachen viel mehr berücksichtigt werden, und er sich den Physiologen viel mehr annähert, als sein Vorgänger. Auf die ὕλη, als das blosse συναίτιον, führt nun *Aristoteles* alle die Erscheinungen zurück, wo der Naturzweck verfehlt ward, die Missgeburten und alle Wunder, in welchen Erscheinungen des Irrationalen der Zufall seine Macht zeigt. Wenn er von dem Physiker fordert, über dergleichen hinwegzugehn und sich an das zu halten, wo die Natur ihre Intentionen erreichte, so anticipirt er die Verachtung, welche zwei Jahrtausende später *Bacon* gegen die Possen der Natur aussprach. Uebrigens bringt *Aristoteles* zu oft die Begriffe der τύχη und des αὐτόματον, diese Gegensätze der zweckmässigen Ordnung, mit der menschlichen Willkühr zusammen, als dass man nicht vermuthen dürfte, dass die Widerstandsfähigkeit des Stofflichen ihm den Anhaltspunkt zur Antwort gegeben hätte, wenn er sich die Frage nach dem Ursprung des Bösen aufgeworfen hätte. Da Zweck und Form dasselbe war, so flieht natürlich die Natur das Formlose und Unbestimmte. Das Bestimmtere ist stets das Bessere (p. 259). Von dem schon in der Ontologie entschiedenen Grundsatz, dass es ein wirkliches Unendliches nicht gebe, wird in der Physik fortwährend Gebrauch gemacht, und überall, namentlich wo die endlose Theilung Schwierigkeiten bereitet, festgehalten, dass die Unendlichkeit nur möglich, nicht wirklich sey (p. 204). Wegen der Unmöglichkeit aller Ziel- und Maasslosigkeit zeigt uns auch die Natur nirgends unvermittelte Extreme; wo Etwas ins Maasslose strebt stellt sie ihm sein Gegentheil entgegen (p. 652). Die Untersuchungen, welche *Aristoteles* auf die über das Unendliche folgen lässt, betreffen den Raum, das Leere und die Zeit. Die Unmöglichkeit des Leeren wird aus den verschiedensten Gründen gefolgert, vom Raum aber und der Zeit gezeigt, dass sie ohne Bewegung gar nicht denkbar seyen, indem jeder Raum als die unbewegte umfassende Grenze eines sich Bewegenden, der Raum als die unbewegte Grenze alles Bewegten, d. h. des Alls, die Zeit aber als Zahl und Maass der Bewegung, darum mittelbar auch der Ruhe, zu denken sey. Es

wird daraus gefolgert, dass es ohne zählenden Geist keine Zeit gäbe, und dass der Kreislauf der Gestirne wegen seiner Stetigkeit die beste Einheit zum Abzählen der Bewegungen abgebe, so wie dass Alles was weder durch Bewegung noch Ruhe tangirt wird, das absolut Unbewegliche, nicht in der Zeit sey. Damit ist der Uebergang zu den Büchern der Physik gemacht, welche von den älteren Auslegern als die von den Bewegungen den vier Büchern von den Principien pflegen entgegengesetzt zu werden. Ignorirt man, wie *Aristoteles* selbst sehr oft, den Unterschied von Wechsel und Uebergang (μεταβολή und κίνησις), so sind vier Arten desselben anzunehmen, nämlich (relatives) Entstehen und Vergehn, γένεσις und φθορά, welches die Substanz, Veränderung, ἀλλοίωσις, welche die Qualität, Wachsthum und Abnahme, αὔξησις und φθίσις, welche die Quantität, endlich die eigentliche Bewegung, φορά, welche das ποῦ betrifft. Die übrigen Kategorien sollen überhaupt nicht auf den Wechsel, auf die κίνησις im engeren Sinne auch die erste Kategorie nicht, weil es keine entgegengesetzten Substanzen gibt, anwendbar seyn. Alle die verschiedenen Formen des Wechsels haben zu ihrer Voraussetzung die räumliche Bewegung (p. 260), die eben darum als die erste und hauptsächlichste in der Physik zu betrachten ist. Sie ist ewig und geht darum allem Erzeugtwerden und Vergehen voraus. Diesen Charakter der Ewigkeit kann aber nur die in sich zurücklaufende Kreisbewegung haben, indem die geradlinichte entweder endlos und also unvollkommen oder hin und hergehend und also durch Ruhepunkte unterbrochen wäre. Damit aber ist auch der Uebergang gemacht zur Unterscheidung der Erscheinungen, in welchen die unvergänglichen, und derer in welchen sich die vergänglichen Bestandtheile der Welt zeigen. Diese fallen nicht mehr in die allgemeinen physikalischen Betrachtungen, sondern werden in

2. der Schrift über das Weltall, περὶ οὐρανοῦ (p. 268—313), behandelt und zwar so, dass die beiden ersten Bücher die kosmologischen Untersuchungen enthalten. Wie *Plato* so versteht auch *Aristoteles* unter οὐρανός nicht einen Theil der Welt, sondern die ganze — (manchmal freilich auch nur den äussersten Umkreis des Alls) — und er setzt sich die Aufgabe, das System aller räumlichen Bewegungen in dem All darzustellen. Zunächst führt er sie zurück auf den Gegensatz der kreisförmigen Bewegung um ein Centrum, und der geradlinichten von oder zu dem Centrum. Die erstere nun kommt dem Himmel zu, diesem göttlichen Körper, der nicht aus dem geradlinicht nach oben strebenden Feuer, sondern aus dem ewig kreisenden Aether besteht. Gründe aller Art

sprechen dafür, dass das All nur Eines ist, so wie auch unentstanden und unvergänglich, unveränderlich und nie alternd. Es ist begrenzt und von sphärischer Gestalt. Nicht als wenn es ausserhalb seiner ein räumlich Existirendes gäbe; vielmehr ist was jenseits der äussersten Sphäre fällt, weder des Raumes noch der Zeit theilhaft und führt ein leidenloses Leben; es ist das unsterbliche Göttliche, dem als seinem Ziele jeder Punkt des Alls zustrebt. Eine besondere Seele, die dem All beiwohnte und es in Bewegung setzte, ist nicht anzunehmen. Der innere Rand des Unbewegten ist der Raum, der also nicht in der Welt, sondern in dem vielmehr sie ist. Die Welt, nächst der Gottheit das Höchste und darum ein Göttliches, hat wie Alles was sich selbst, von Natur, bewegt, nicht nur ein Oben und Unten, sondern auch ein Rechts und Links. Da wir uns auf der unteren Hälfte der Erde und also in der unteren Hälfte des Alls befinden, indem der Polarstern das untere Ende der Weltaxe angibt, so ist die Bewegung des Weltalls, die uns als nach links gehend erscheint, eigentlich die nach rechts gehende. An dem äussersten Kreise, dem Fixsternhimmel, ist sie am schnellsten, daher zum Maass der Bewegungen am tauglichsten. Innerhalb ihrer befinden sich die Planetensphären mit den denselben fest eingefügten, nicht rotirenden, Sternen, denen ausser der westwärtsgehenden Bewegung des Alls noch eine entgegengesetzte zukommt, wodurch sie scheinbar gegen die Fixsterne zurückbleiben. Aber noch eine dritte, ja einigen derselben sogar noch eine vierte, Bewegung muss den Planeten zugeschrieben werden, um die in der Erfahrung gegebnen Constellationen zu erklären. Jeder der Planeten hat seinen unbewegten Beweger, anstatt dessen manchmal wohl auch von einer Seele des Planeten gesprochen wird. Vielleicht dienten ihm, ähnlich wie dem *Plato*, diese Sterngeister dazu, sich mit der Volksreligion auseinander zu setzen. Die kugelförmige Erde in der Mitte des Alls steht still; sie bildet das Centrum, ohne welches eine Kreisbewegung nicht denkbar ist. Ihr Mittelpunkt ist zugleich Mittelpunkt des Alls. Damit aber ist in dem Universum ein Gegensatz zwischen Centrum und Peripherie gesetzt, welcher die Grundlage bildet für die eigentlich physikalischen Lehren, die *Aristoteles* in den zwei folgenden Büchern seiner Schrift περὶ οὐρανοῦ entwickelt, welchen sich, fast wie eine Fortsetzung, die Schrift περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς (p. 313—338) anschliesst, so dass in beiden Schriften die Welt des Veränderlichen betrachtet wird. Eine Widerlegung des Platonischen geometrischen, wie des Demokritischen physikalischen Atomismus, ferner der Lehren des *Empedokles* und *Anaxagoras*, beginnt die

Erörterungen, welche dann dazu übergehn an jenen Gegensatz den der centripetalen und centrifugalen Bewegung d. h. des Schweren und Leichten zu knüpfen, den jene beiden atomistischen Theorien eben so wenig erklären sollen wie die anderen Physiker. Alle Versuche der Erklärung führen entweder zu der widersinnigen Annahme eines leeren Raums, oder können wenigstens nicht erklären, warum die grössere Masse Feuer mehr nach oben strebt als die geringere. Absolut leicht ist also was überhaupt, relativ leicht was mehr als ein Anderes durch seine eigne Natur nach oben strebt. Jenes tritt im Feuer, wie das absolut Schwere in der Erde, hervor, und darum fällt der Gegensatz beider sogleich mit dem des Warmen und Kalten zusammen. Sie verhalten sich wie Form und Stoff, da die Form das Umschliessende ist, das Leichte aber nach dem Umkreise strebt. Indem zu dem Gegensatz des Warmen und Kalten als der activen Principien, der zweier passiver, des Trocknen und Feuchten tritt, sind vier Combinationen möglich, die also die vier, als einfach erscheinenden, Körper sind, die bei *Empedokles* die erste, hier dagegen die dritte Stelle einnehmen, da ihnen die Gegensätze, diesen aber wieder der ganz unbestimmte, nie für sich vorkommende, nur gewisser Massen seyende Stoff vorgedacht werden müssen. (Die Aehnlichkeit mit *Anaximandros* §. 24 ist augenfällig.) Ein besonders starker Gegensatz findet zwischen Feuer und Wasser und wieder zwischen Luft und Erde Statt, obgleich dies den Uebergang jedes Elements in jedes andere nicht unmöglich macht. So wird aus Dampf, dem Gemisch von Luft und Erde, durch Hinzutreten der Wärme Feuer u. dgl. Wenn die Elemente sich untereinander so innig mischen, dass sie nicht mehr wirklich sondern nur der Möglichkeit nach existiren, entstehen die complicirteren Substanzen und Dinge. Der Kreislauf solches Entstehens, dem ein analoges Vergehen entspricht, ist ewig wie der des Alls. Die Schiefe der Ekliptik verwandelt seine Stetigkeit in Periodicität, so dass Alles von Zeit zu Zeit wiederkehrt, wenn auch nicht als numerisch, sondern nur in seiner Art dasselbe.

3. Gewisser Massen ein Mittelglied zwischen den allgemein physikalischen Lehren und der besonderen Physik bilden die *Μετεωρολογικά* in ihren ersten drei Büchern (p. 338—378). Indem sie die Erscheinungen betrachten, die zwischen der Region der Gestirne und der Erde vorgehn, versteht sichs ganz von selbst, dass die beiden Elemente zwischen dem Feuer und der Erde, namentlich als Athmosphäre und Ocean, die wichtigste Rolle spielen müssen. Die zwei Arten der Verdunstung, die feuchte und die

trockne, ἀτμίς und ἀναθυμίασις, dienen dazu nicht nur alle wässerigen Niederschläge, sondern auch die Winde, die elektrischen Erscheinungen, die Erdbeben u. s. w. zu erklären, kurz Alles was in die mit Dämpfen geschwängerte Athmosphäre fällt, wozu *Aristoteles* nicht nur die Sternschnuppen, sondern auch die Kometen rechnet. *Schleiermacher* hat Recht, wenn er sich wundert, dass in dieser Partie *Heraklit* nicht als Gewährsmann angeführt wird. Oberhalb der Athmosphäre bis zu den Gestirnen hin, ist es weder Feuer noch Luft, das angenommen wird als das den Raum erfüllende, sondern etwas Reineres als beide. Das vierte Buch der Μετεωρολογικά (p. 378—390), das schwerlich geschrieben wurde um mit den drei anderen ein Ganzes zu bilden, enthält Untersuchungen, welche den Uebergang zum Organischen vermitteln. Sie betreffen nämlich die durch Kälte und Wärme bewirkten Veränderungen des Feuchten und Trocknen, die sich im Schmelzen, Sieden, Austrocknen, eben so aber auch in der Erzeugung, Verdauung, im Reifen und der Verwesung zeigen sollen, und gehen dann zu denjenigen Substanzen über, welche *Aristoteles* die gleichtheiligen (ὁμοιομερῆ) nennt, worunter er Mischungen versteht, die so innig sind dass, wie weit man auch mit der mechanischen Theilung gehe, man stets dem Ganzen gleichartige Theile hat. Man denke an Holz- oder Knochensubstanz und dergleichen. Obgleich es vorkommt, dass auch Wasser ein ὁμοιομερές genannt wird, so ist im Ganzen doch darunter ein Solches zu verstehn, welches einerseits (primäre, secundäre u. s. w.) Mischung von Elementen, namentlich des Wassers und der Erde, andrerseits aber noch nicht ein Gegliedertes ist wie das Antlitz, das zerschnitten nicht aus Antlitzen besteht. Alle Metalle unter Anderem gehören zu dem Gleichtheiligen. Diese Art von Substanzen bildet nun den Stoff und das Material, aus welchem das ἀνομοιομερές, das aus verschiedenen Gliedern zusammengesetzte Organische sich bildet.

4. Die Biologie des *Aristoteles* ist besonders in den beiden ersten Büchern seiner Schrift περὶ ψυχῆς (p. 402—424) entwickelt. Die materielle Bedingung des Lebens ist ein nicht gleichtheiliger sondern organischer, d. h. aus Gliedern zusammengesetzter Körper, der sich von einer Maschine dadurch unterscheidet, dass sie durch Kunst, er dagegen von Natur organisch ist. Dieser allein aber gibt noch kein Lebendiges, denn ein Leichnam wird nur uneigentlich Thier oder Mensch genannt. Sondern es muss dazu kommen der diesem Organismus immanente Zweck, welcher den, der Möglichkeit nach lebenden, Körper zum wirklich lebendigen macht. Lebensprincip oder Seele ist also die Entelechie

(Function) eines von Natur organischen Körpers. Die Seele als die Form und der immanente Zweck des Leibes ist daher weder Leib, noch ohne Leib denkbar, sie ist für den Leib was das Sehen für das Auge und eine Trennung beider, oder gar eine Verbindung mit einem andern Leibe, ist eben so unmöglich, wie dass sich Flötenkunst in Ambosen oder Schmiedekunst in Flöten bethätige. Die Seele selbst aber bethätigt sich wieder, und da diese ihre Bethätigungen, das Empfinden u. s. w. sich zu ihr wieder wie Energien, Entelechien, verhalten, heisst sie erste Entelechie des Leibes. Ihre Functionen bilden eine Stufenfolge, indem die niederen als Voraussetzungen der höheren in diesen enthalten sind wie das Dreieck im Vieleck. Die allerniedrigste Aeusserung einer Seele, und deswegen auch bei der niedrigsten Form des Lebens vorhanden, ist das θρεπτικόν, d. h. Ernährung und Fortpflanzung. Diese fehlt selbst bei den Pflanzen nicht, die zwar beseelt sind und leben, aber weit unter den Thieren stehn. Unter Anderem auch deswegen, weil sie nur den für die Ernährung nothwendigen Gegensatz von unten und oben, d. h. Mund (Wurzel) und Absonderungs- oder Fortpflanzungsorgan (Blüthe) zeigen, nicht aber den von vorn und hinten, rechts und links. (Ein eignes Werk über die Pflanzen hat *Aristoteles* nicht geschrieben oder es hat sich nicht erhalten. Nur vereinzelte Bemerkungen finden sich, wo ihr Unterschied von den Thieren zur Sprache kommt.) Zu dieser untersten Lebensstufe tritt nun bei dem Thiere die sinnliche Wahrnehmung hinzu, mit dieser aber, da das Fühlen, das die Grundlage alles Wahrnehmens bildet, Lust- und Unlustempfindungen gibt, ein Trieb die letzteren loszuwerden, so dass also das αἰσθητικόν und ὀρεκτικόν bei allen, das κινητικὸν κατὰ τὸν τόπον bei den meisten Thieren vorkommen muss. Mit dem ersteren dieser Momente bekommt der Gegensatz von vorn (d. h. Sinnenseite) und hinten, mit dem zweiten der von rechts (d. h. Hauptseite) und links eine Bedeutung. Bei dem Menschen als dem vollkommensten Wesen fällt, da er aufrecht steht, sein oben und unten mit dem der Welt zusammen. Es werden nun die einzelnen Sinne sehr ausführlich durchgenommen und die feinere Ausbildung des Tastsinns bei dem Menschen wird mit seiner grösseren Vernünftigkeit in Zusammenhang gebracht. Hier ist die Schrift περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν (p. 436—409) zu vergleichen. Allen Sinnesempfindungen ist dies gemeinschaftlich, dass darin die Form des Gegenstandes ohne Materie percipirt wird, dass Bewegung dabei mit im Spiele ist, und dass durch ein Medium auf die Sinnesorgane eingewirkt wird. Auch Geschmack und Tastsinn machen

hinsichtlich des letzteren keine Ausnahme, da ihr eigentliches Organ sich in der Herzgegend befindet. Durch den Gemeinsinn nehmen wir wahr, dass wir empfinden und vermögen wir die Empfindungen mehrerer Sinne auf einen Gegenstand zu beziehn. Das periodisch eintretende Aufhören aller Sinnesempfindungen ist der Schlaf, der eben deswegen bei allen Thieren vorkommt. Die Spuren der Wahrnehmungen sind Vorstellungen, das Bewahren derselben Erinnerung μνήμη. Von ihr, die auch bei den Thieren vorhanden, ist zu unterscheiden die, mehr combinirende, Wiedererinnerung ἀνάμνησις, die nur der Mensch hat. Es verhält sich mit dieser Steigerung wie mit der des Triebes, der bei den niederen Thieren nur Begierde, bei den vollkommneren auch Gemüth (θυμός), bei den Menschen ausserdem auch noch Wollen ist.

5. An die Untersuchungen im zweiten so wie am Anfange des dritten Buches der Schrift über die Seele, schliesst sich das an, was *Aristoteles* in der Zoologie geleistet hat. Die neun Bücher seiner Thiergeschichte (περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι p. 486—638) (das zehnte gehört ihm nicht an) sind bestimmt, das historisch gegebene Material übersichtlich zu ordnen, enthalten aber ausserdem eine Menge Bemerkungen von nachhaltiger Bedeutung für die philosophische Naturbetrachtung. Vor Allem ist hervorzuheben der Grundgedanke der späteren vergleichenden Anatomie, dass die zu einem Typus gehörigen Organe, selbst wo äussere Umstände sie unnütz machen, wenigstens als Rudiment vorkommen, ferner dass der Bau des menschlichen, als des vollkommensten, Leibes bei der Betrachtung des thierischen zur Orientirung stets im Auge behalten werden müsse u. a. m. Die Eintheilung in Säugethiere, Vögel, Fische und Amphibien, Insecten, Schaalthiere, Weichschaalthiere und Weichthiere, wo die ersten vier Klassen als blutführende, die letzten vier als blutlose Thiere zusammengefasst werden, ist Epoche machend geworden. Nicht nur Vorarbeiten zu einer Philosophie der lebendigen Natur, sondern diese selbst enthält die Schrift περὶ ζῴων μορίων (p. 639—697), das, in seinem ersten Buche methodologisch, in den folgenden eine Organologie enthält, die durchweg teleologisch gehalten ist, ohne dass die Rücksicht auf die wirkenden Ursachen, namentlich bei der Erklärung mehr accidenteller Unterschiede vernachlässigt würde. Der Unterschied der aus homoiomerischen Stoffen gebildeten Sinneswerkzeuge, und der aus ungleichtheiligen geformten übrigen Organe, ein Gegensatz der auf das Herz, wegen seiner Bestimmung, keine Anwendung findet, die Bedeutung welche dem Blute beigelegt wird, aus dem sich der ganze Organismus zuerst bildet und

von dem er später sich nährt, sind besonders zu erwähnen. An diese Schrift schliessen sich dann die kleineren Abhandlungen über die Bewegung der Thiere, über den Gang derselben, und die grössere Schrift περὶ ζώων γενέσεως (p. 715—789), so wie einige andere Abhandlungen in den *Parvis naturalibus*. Die Fortpflanzung wird als das Mittel gefasst, wodurch Pflanzen und Thiere, die als Individuen dem Tode verfallen, der Unsterblichkeit, wenigstens der Gattung, theilhaft werden. Eine Stufenfolge der Erzeugung wird angenommen, in welcher die univoke vor der äquivoken den Vorzug hat, die durch Trennung der Geschlechter vermittelte die höchste Stelle einnimmt. Das, überhaupt unvollkommnere, Weibliche liefert in den Katamenien den Stoff, das Männliche durch den, einen Aether-ähnlichen Hauch enthaltenden, Saamen die Form. Wie bei der Erzeugung, so ist auch bei dem Erzeugten die leibliche Seite auf das mütterliche, die seelische auf das väterliche Princip zurückzuführen. An die Lehre von der Erzeugung, die je nach Verschiedenheit der Thierklassen verschieden ist, schliessen sich Betrachtungen über die Entwickelung des Fötus, so wie über das Erwachsen und Reifen des Geborenen. Mit diesen hängen die über Länge und Kürze des Lebens, über Jugend und Alter, Leben und Tod so genau zusammen, dass man sich nicht wundern darf, wenn *Aristoteles* diese kleinen Abhandlungen in den *Parvis naturalibus*, als Abschluss dessen bezeichnet, was über die Thiere zu sagen sey (p. 467).

F. N. Titze Aristoteles über die wissensch. Behandlung der Naturkunde. Prag 1819.

6. Die Anthropologie im eigentlichen Sinne, d. h. das was den Menschen specifisch von allen Thieren unterscheidet, wird im dritten Buche der Schrift von der Seele (p. 424—435) abgehandelt. Dieses Unterscheidende ist der νοῦς, der nicht nur eine Steigerung des an die Organe gebundenen Lebensprincipes ist, sondern der, weil mit ihm eine ganz neue Reihe von Erscheinungen beginnt, ein Göttliches genannt werden kann, das zu den blossen Seelenthätigkeiten hinzutritt. Daher der Ausdruck θύραθεν (p. 736). Durch ihn modificirt sich in dem Menschen Alles, was er mit den Thieren gemein hat, auf eigenthümliche Weise. Seine Bewegungen z. B. gehn aus Vorsatz und vernünftiger Berathschlagung hervor, seine Wahrnehmungen und Vorstellungen sind mit Fürwahrhalten oder Gewissheit begleitet u. s. w. Nur der νοῦς ist, weil mehr als eine Function des Leibes, von diesem trennbar (χωριστός), unvergänglich und ewig. Dies aber leidet eine Beschränkung. Wie in Allem, so ist nämlich auch im Geiste ein Doppeltes zu unterscheiden, das Vermögen und die Kraftthätigkeit, und da jenes das

Princip des Leidens gewesen war, so wird demgemäss ein leidender und ein thätiger νοῦς unterschieden, welcher letztere der alles Leidens ledige ist. Der erstere, παθητικός, welcher auch vom Denken dasjenige befasst, was an Vorstellungen und also zuletzt an Wahrnehmungen gebunden ist, das empirische Denken, ist nicht unabhängig von den Organen und darum ist er mit seinen Erinnerungen u. s. w. vergänglich wie die Organe. Zu ihm verhält sich als der königliche Beherrscher der νοῦς ποιητικός, der, da er gewisser Maassen selbst das ist was er erkennt, von nichts Anderem bestimmt, ganz frei, ist. Dieser ist unsterblich und ewig. Dass es dieser thätige Geist ist, der in den Augenblicken der speculativen Beschäftigung im Menschen fungirt, darüber kann kein Zweifel Statt finden. Dagegen sehr viele über die Grenzen zwischen dem thätigen und leidenden Geiste. Noch mehr über das Verhältniss des ersteren zum göttlichen. Dafür dass nur der göttliche Geist ganz frei von allen Leiden, darum reine Kraftthätigkeit und unsterblich sey, dass er nur für die Zeit des irdischen Lebens mit dem einen Individuo, nach dessen Tode mit einem anderen, verbunden sey, und daher nur von seiner, nicht aber von der Unsterblichkeit der Einzelpersönlichkeit die Rede seyn könne, dafür kann man sich auf die älteren Aristoteliker berufen. Andrerseits haben Viele, so unter den Neueren *Schelling, Brandis* u. A., auf Aeusserungen des *Aristoteles* Gewicht gelegt, welche den thätigen Geist als persönlich bestimmt zu fassen scheinen, woraus sich dann die persönliche Unsterblichkeit von selbst ergibt. Vergleicht man den Standpunkt des *Aristoteles* mit dem des *Plato* und bedenkt, dass es diesem letzteren gewiss Ernst war mit der persönlichen Unsterblichkeit, so wird die Präsumtion dafür bei *Aristoteles,* bei dem das Einzelwesen ja viel mehr berechtigt erscheint als bei *Plato,* noch grösser seyn müssen. Freilich, wie er sich die Unsterblichkeit gedacht hat, ist, da er ausdrücklich Erinnerungen, Vorstellungen u. s. w. als vom Körper abhängig und vergänglich bezeichnet, nicht zu entscheiden, und nur dies zu behaupten, dass die theoretische, speculative, Natur des Geistes als die eigentliche und darum unverlierbare gefasst wird.

7. Dass *Aristoteles,* hätte er eine ausführliche Darstellung der Mathematik gegeben, dieselbe hinter die Ontologie gestellt hätte, versteht sich. Aber auch die Physik muss, worauf auch der Name der zweiten (nicht dritten) Philosophie hinweist, vor die Mathematik gestellt werden, da sie ihre naturgemässe Voraussetzung bildet. Nicht nur ist der Raum, dieser Grundbegriff der Mathematik, in der Physik entwickelt, sondern alle mathematischen Be-

griffe entstehn dem *Aristoteles* nicht, wie uns, durch eine Construction *a priori*, sondern durch Abstraction von dem Sinnlichen ἐξ ἀφαιρέσεως, so dass sie ihm nicht, wie die ontologischen, etwas wirklich vom Körperlichen Getrenntes bezeichnen, sondern Solches was die Mathematiker nur so ansehn. Natürlich polemisirt daher *Aristoteles* gegen die, welche die Mathematik an die Stelle der Grundwissenschaft stellen wollen. Der Gegenstand der Mathematik ist das Quantitative. Dieses aber ist, je nachdem es zählbar oder messbar, Menge oder Grösse, womit der Unterschied zwischen Arithmetik und Geometrie gegeben ist. Die eine hat es mit Unräumlichem, die andere mit Räumlichem zu thun. Eben darum wird auch das erste Element beider, der Punkt und die Einheit, so definirt, dass jener μόνας θέσιν ἔχουσα, diese στίγμη ἄθετος sey, Definitionen, welche durch die, den Alten gewöhnliche, Verbindung des geometrischen und arithmetischen Verfahrens nahe gelegt werden. Unter den vielen Unterschieden zwischen πλῆθος und μέγεθος wird unter anderen auch angeführt, dass es im Gebiete der Mengen kein Grösstes gebe, wohl aber ein Kleinstes, die Einheit, während in dem andern es kein Kleinstes (Atom), wohl aber ein Grösstes (den Raum) gebe. Gründliche Untersuchungen über Continuität und Discretion, freilich mehr im physikalischen als mathematischen Interesse, finden sich im siebenten Buche der Physik. Ausser dem, was die reine Mathematik betrifft, findet man in des *Aristoteles* Schriften auch Winke über die angewandten Theile derselben, so über Optik, über Mechanik oder die Kunst die natürlichen Schwierigkeiten zu überwinden u. s. w.

§. 89.

Die Ethik des Aristoteles.

1. Ganz wie *Plato*, der eben deswegen seine Ethik unter den Ueberschriften Staatsmann und Staat abgehandelt hatte, so ist auch *Aristoteles* überzeugt, dass der Mensch seine sittliche Bestimmung nur im Staate erfüllen kann, dessen er nicht entbehren kann, weil er kein Gott ist, und von dem sich lösend er zum bösartigsten und gefährlichsten Thier wird. Eben darum nennt er sehr oft alle Untersuchungen über die Tugend staatsmännische (p. 1094). Dies aber hindert ihn nicht, zuerst Untersuchungen anzustellen über die, freilich nur im Staate ganz zu realisirende, Bestimmung des einzelnen Menschen, und über die subjective Beschaffenheit, die zu solcher Realisation erforderlich ist. Diese sind niedergelegt in den zehn Büchern, die er selbst wiederholt als seine Ἠθικά (p. 1094—1181) citirt. Sie verhalten sich zu der Politik im engeren Sinne, wie der allgemeine Theil zum angewand-

ten. In dem ersten Buche (p. 1094—1103) wird zuerst die Aufgabe so fixirt, dass nicht sowol die Idee eines absolut Guten aufgestellt, als vielmehr dargestellt werden solle, welches erreichbar ist, dass eben darum auf zufällige Umstände, kurz auf Veränderliches, Rücksicht genommen und also auf wissenschaftliche Strenge verzichtet werden müsse. Da die Ethik als Wissenschaft nur das Warum zu dem Dass finden will, so versteht sichs von selbst, dass zu ihrem Verständniss die innere Erfahrung, dass dies oder jenes gut sey, die Vorbedingung bildet. Zuerst ist die Frage zu beantworten: welches ist das höchste durch unser Handeln erreichbare Gut? Die Uebereinstimmung Aller, zugleich der Doppelsinn in dem Ausdruck εὖ πράττειν bringt den *Aristoteles* dahin, nicht weiter zu bezweifeln, dass die Glückseligkeit, εὐδαιμονία, dieses Gut sey. Die neue Schwierigkeit, dass unter diesem Worte der Eine Lust, der Andere praktische Thätigkeit namentlich im Staate, ein Dritter Weisheit versteht, wird vorläufig damit beseitigt, dass diese drei sich nicht ausschliessen. Im zweiten Buche (p. 1103—1109) wird untersucht, durch welche Thätigkeit jenes Ziel erreicht wird, d. h. worin die Tugend besteht? Da jenes Ziel ein menschliches, so kann sie nur in einem specifisch menschlichen Thun bestehn, darum nicht im Vegetiren oder Leben, sondern in der Bethätigung des Vernunftwesens als solchen. Wenn nun in dem Menschen die doppelte Seite der, dem Thierischen verwandten πάθη, d. h. der mit Lust und Unlust begleiteten praktischen Zustände, und der Vernunft unterschieden werden muss, so ergeben sich daraus zwei Klassen von Tugenden: einmal die ethischen Tugenden, d. h. solche die in der Herrschaft der Vernunft über die sinnlichen Triebe, zweitens solche die in der Belebung und Steigerung der Vernunft bestehn. Die letzteren, die dianoëtischen Tugenden, werden zunächst bei Seite gelassen und, in Uebereinstimmung mit *Plato*, der das Gute als σύμμετρον gefasst hatte, gezeigt, dass wenn die Tugend dadurch entsteht, dass an die natürlichen Triebe, als Material, der ὀρθὸς λόγος, als determinirende Form, gebracht wird, eine Mitte zwischen Extremen daraus hervorgehn muss. Diese ist nicht von Natur gegeben, sondern aus dem Vorsatz hervorgegangen, auch nicht eine, die nur einmal vorkommt, sondern durch Wiederholung Gewohnheit und bleibender Zustand geworden ist. Kurz, die Tugend ist ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητί τινι οὖσα, wozu noch um die individuelle Verschiedenheit zu wahren: τῇ πρὸς ἡμᾶς hinzugesetzt wird. Der in diese Entwicklung hineingezogene Begriff des Vorsätzlichen bringt dazu, im dritten Buche (p. 1109—1119) denselben so wie die verwandten

Begriffe des Freiwilligen und Unfreiwilligen, des Versehns und der Absicht genauer zu erörtern, wobei *Aristoteles* direct gegen *Sokrates* polemisirt, der die Freiheit geleugnet, indirect gegen *Plato*, der sie nicht entschieden genug behauptet hatte. Dann folgt im vierten Buche (p. 1119—1128) die Tafel der (ethischen) Tugenden, deren stillschweigend vorausgesetzte psychologische Grundlage die verschiedenen Formen der Selbstliebe und der Neigung zu seyn scheinen. Zu den Platonischen Tugenden der Tapferkeit und Mässigkeit treten Liberalität, Hochherzigkeit, Ehrliebe, Milde, Offenheit, Artigkeit, und werden, nicht wie bei *Plato* einem, sondern je zwei Extremen entgegengestellt als Mitten, nicht zwischen, sondern über ihnen. Dass die Gerechtigkeit abgesondert im fünften Buche (p. 1129—1138) abgehandelt wird, hat seinen Grund theils darin, dass *Aristoteles* sich nicht davon losmachen kann, sie mit *Plato* als die Grundlage aller ethischen Tugenden zu fassen, theils wieder dass durch die formelle Begriffsbestimmung, die sie erhält, sie den Uebergang zu bilden scheint zu der zweiten Klasse der Tugenden, theils endlich dass durch ihre Beziehung zum Gesetzgeber sie überhaupt über die Tugendlehre hinausweist. Uebrigens ist die mathematische Formulirung des Gerechtigkeitsbegriffs in dem, der geometrischen und arithmetischen Proportion entsprechend, die vertheilende und ausgleichende Gerechtigkeit die Arten bilden, ein Beweis wie trotz seiner Polemik gegen die Pythagoreer gerade in diesem Punkte, *Aristoteles* die Natur des Alles zusammenfassenden Philosophen auch hinsichtlich ihrer nicht verleugnet. Wie der Begriff der Gerechtigkeit, so weist noch mehr der der Billigkeit, als der Ergänzung des gesetzlich Bestimmten, auf Staatsverhältnisse hinüber. Das sechste Buch (p. 1138—1143) ist den dianoëtischen Tugenden gewidmet. Nicht sowol eine auf ausgesprochenem oder vorausgesetztem Theilungsgrunde beruhende Darstellung disjuncter Glieder, als vielmehr eine Stufenleiter der Auffassungen der Wahrheit wird hier gegeben, und dem unmittelbar das Wahre ergreifenden νοῦς der Vorzug vor Allen eingeräumt. Die Weisheit, wie sie befasst was er und was die beweisende Wissenschaft lehrt, ist die wahre Glückseligkeit und das eigentliche Ziel des menschlichen Strebens. Für das praktische Leben aber ist von mehr unmittelbarer Wichtigkeit die Vernünftigkeit und Wohlberathenheit (φρόνησις und εὐβουλία), die beide auf das Einzelne gehn. Durch sie wird selbst die Kunst zu einer Tugend (Virtuosität?) und wird allen niederen Stufen der Weg zur Weisheit gewiesen als zu dem Ziel, das nur Einzelne in einzelnen Momenten erreichen. Das siebente Buch (1145—1154) untersucht die Zustände, wo die

gewöhnlichen menschlichen Tugenden aufhören, die Verthierung, wo der Mensch gar kein Gesetz mehr gelten lässt, und die heroische Tugend, wo er sich über das Gesetz, das nur dort gilt, wo Ungerechtigkeit ist, erhebt und sich selber Gesetz ist. Ausserdem werden die Zustände der Abhärtung und Enthaltsamkeit nebst ihren Gegensätzen in einer Weise erörtert, die es zweifelhaft erscheinen lässt, ob sie wirklich Tugenden zu nennen sind oder etwas den Tugenden nur Aehnliches. Es schliesst sich daran eine Untersuchung über die Lust an, welche sowol wegen der Stelle die sie einnimmt, als auch wegen ihres Inhalts den Kritikern verdächtig geworden ist. Das achte und neunte Buch (p. 1155—1172) enthalten eine Abhandlung über die Freundschaft, die, so viel Treffliches sie auch enthält, doch so wenig mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden zusammenhängt, dass es bezweifelt worden ist, ob sie überhaupt dem *Aristoteles* angehört, oder auch, ob sie bestimmt gewesen sey der Ethik einverleibt zu werden. Ausser dem Verhältniss zu Freunden kommt hier auch das zu sich selbst zur Sprache und wird dabei hervorgehoben, dass der σπουδαῖος ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ, während der φαῦλος im Widerspruch mit sich selbst stehe und sich befeinde, eine Formel, die ganz mit der späteren stoischen (s. §. 97, 4) übereinstimmt. Das zehnte Buch (p. 1172—1181) kehrt wieder zu der Frage nach der Glückseligkeit zurück. Die ersten fünf Capitel enthalten eine Abhandlung über die Lust zu der die sittliche Handlungweise werden, und welche jede Tugend begleiten muss; dann wird zur höchsten dianoëtischen Tugend zurückgekehrt und abermals die contemplative Weisheit als die höchste Glückseligkeit gepriesen, der freilich nur der reine Geist theilhaft werden kann, nicht die, durch ihre sinnlichen Triebe an den Leib gebundene Seele. Wenn in der Ethik des *Aristoteles* Vieles abgehandelt wird, was nicht zu den ethischen Tugenden, zu denen sich *Plato's* Tapferkeit und Mässigkeit entfaltet hatten, noch auch zu den dianoëtischen (*Plato's* Weisheit) passt, so kann auch hierin wieder eine Bestätigung dazu gefunden werden, dass er in sein System Alles aufgenommen habe, was die früheren geleistet hatten. Das Gestähltseyn gegen Schmerz und Genuss, welches die Kyniker so hoch stellten, tritt hier als Enthaltsamkeit und Abhärtung hervor, Anklänge an das Aristippische wird man anerkennen müssen in den Aeusserungen über die Lust und über die Freundschaft, so weit sie auf Genuss und Nutzen abzielt. Zu der negativen Bestimmung des *Aristoteles*, dass dies Alles nicht zu den ethischen und dianoëtischen Tugenden gehöre, so wenig wie der mehr physische Zustand der

Schaam, haben Spätere die, sehr nahe liegende, positive Ergänzung gefügt, es gebe eine dritte Klasse von Tugenden, die physischen, d. h. körperlichen, als deren eine übrigens *Aristoteles* selbst die Gesundheit angeführt hatte (p. 408).

2. Der Schluss der Aristotelischen Ethik zeigt deutlich, dass seine *Πολιτικά* (p. 1252—1342) nicht sowol einen andern Gegenstand, als denselben unter einem andern Gesichtspunkt betrachten sollen. Es handelt sich nämlich darum, mit Hülfe kritischer Vergleichung der verschiednen Staatsformen die zu finden, in welcher der Mensch am Tugendhaftesten seyn kann. In dem ersten Buche (p. 1252—1260) wird als auf die einfachsten Bestandtheile des Staats auf die Verbindungen zurückgegangen, welche durch Mann und Weib, als die nicht ohne einander leben können, entstehn, also auf das Haus. Zu dem Hausrath, ohne welchen ein Haus nicht bestehen kann, rechnet *Aristoteles* auch die Sklaven, denen, weil sie innerlich unselbstständig sind, nur ihr Recht geschieht wenn sie als solche behandelt werden. Hellenen zu Sklaven zu machen erscheint ihm darum, ganz wie *Plato*, als ein Unrecht. Das Weib dem Sklaven gleich zu stellen ist nach ihm die Weise barbarischer Völker. Durch die Kinder vollendet sich der Hausstand und fasst dann in dem dreifachen Verhältniss des Hausvaters zu Weib, Kind und Sklaven, ein Abbild des republikanischen, königlichen und despotischen Lebens in sich. Durch Verdienen und Verwalten des Verdienten erhält sich das Haus. Die Winke, welche *Aristoteles* hinsichtlich beider Thätigkeiten gibt, sind von Späteren in den, ihm zugeschriebenen, *Οἰκονομικοῖς* ausgesponnen. Landbau, Handel und die zwischen beiden liegende Lohnarbeit des Handwerkers gehören zur erwerbenden, das Beherrschen der Sklaven, Erziehen der Kinder, Leiten des Weibes zur verwaltenden Thätigkeit. Wie aus mehreren Hauswesen die Gemeinde, so entsteht aus mehreren Gemeinden der Staat, zu welchem der Mensch, wie schon die Sprachfähigkeit zeigt, von Natur bestimmt ist und welcher, wenn auch sein Ursprung durch das Bedürfniss bedingt war, doch nicht bloss Sache der Noth ist, denn sonst könnten auch Thiere oder Sklaven einen Staat bilden, auch nicht bloss Sicherheitsanstalt wie ein Schutz- und Trutzbündniss, sondern zu seinem Zweck und Princip das glückliche und tugendhafte Leben hat, und der das *prius* für Haus und Gemeinde so ist, wie überall das aus den Gliedern bestehende Ganze für diese, weil es sie erst zu Gliedern macht. Das ganze zweite Buch (p. 1260—1274) ist einer Kritik theils politischer Theorien, theils bestehender Verfassungen gewidmet. Namentlich wird *Pla-*

to's Theorie erörtert und ihm der Vorwurf gemacht, dass, indem darin die Selbstständigkeit der Glieder des Staats nicht gehörig beachtet werde, die (communistischen) Vorschläge eine Menge von Tugenden, welche den Privatbesitz und eignen Hausstand voraussetzen, unmöglich machen. Im dritten Buche (p. 1274—1288) wird der Staat definirt als eine Gesammtheit von Bürgern, unter einem Bürger aber Einer verstanden, der, im Gegensatz zum Sklaven, um des Guten willen zu befehlen und zu gehorchen weiss und, in gleichem Gegensatz, Theil hat an der berathenden und richtenden Thätigkeit. Eine mittlere Stellung zwischen dem Bürger und dem Sklaven wird dem angewiesen, der als Sklave des Publikums Lohnarbeit thut, dem βάναυσος. Da die Bürgertugend darin besteht, dass Alles für die Staatsverfassung gethan wird, so führt die Frage, ob der gute Bürger nothwendig tugendhaft sey, auf die nach der besten Verfassung. Nur die kann auf den Namen einer guten Anspruch machen, welche das Wohl der Bürger bezweckt und in welcher das Gesetz herrscht. Beides kann nun Statt finden sowol bei der βασίλεια als der ἀριστοκρατία, als endlich der πολιτεία, welche eben darum als gute Verfassungen bezeichnet werden, deren jede, je nach der verschiedenen Beschaffenheit der Glieder eines Staats, die zweckmässigste seyn kann. Jede derselben kann, indem anstatt des Wohls des Staates das des Machthabers angestrebt wird, ausarten und die jenen drei entsprechenden παρεκβάσεις sind die τύραννις, die ὀλιγαρχία und die δημοκρατία. Gründe und Gegengründe für den Vorzug der einen oder der andern dieser Verfassungen werden aufgezählt, dabei aber hervorgehoben, dass wo einmal eine Alles überragende Gott gleiche Heroëntugend hervortrete, das demokratische Mittel des Ostracismus unsittlich, und die Unterwerfung unter einen solchen König das Beste sey. Im natürlichen Zusammenhange mit dem dritten Buche steht, wie seit den gründlichen Untersuchungen von ***Barthélemy St. Hilaire*** und ***Spengel*** die Meisten zugeben, nicht das vierte, sondern das siebente und achte Buch (p. 1323—1342). Es werden darin die Bedingungen erörtert, unter welchen die Bürger eines Staats der wahren Glückseligkeit theilhaft werden können, indem die persönliche und Bürger-Tugend ganz Eins werden. Unerlässliche Naturbedingung ist eine gewisse Beschaffenheit des Landes, Nähe des Meeres, nicht zu dichte noch zu dünne Bevölkerung, ein gewisses mit der geographischen Lage zusammenhängendes Naturell der Bewohner, alles Umstände, die in Griechenland sich vereinigen. Für weiter Unerlässliches hat die Gesetzgebung zu sorgen. Sie regelt die Eigenthumsverhältnisse:

neben den Staats- gibt es Privat-Ländereien, beide von Sklaven bearbeitet, da die Bürger ihre Zeit frei haben müssen. Eben so sorgt das Gesetz dafür, dass aus der jüngeren Generation gute Bürger hervorgehn. Schon die Eheschliessungen stehen unter dem, nur prohibitiv eintretenden, Gesetz. Mehr noch die Erziehung. Mit dem achten Jahre wird diese Sache des Staats. Zuerst ist sie mehr physisch. Gymnastik bewirkt Enthaltsamkeit und Abhärtung, Musik feine Gesittung (Schaamhaftigkeit?). Vor Allem muss auf die Ausbildung der Gerechtigkeit und Mässigung hingearbeitet werden, da die Tapferkeit nur für die Kriegs-, die theoretische Weisheit nur für die Friedens-Zeit einen Spielraum findet, jene beiden aber immer. Alle Bürger sind in ihren verschiedenen Lebensaltern Schützer des Staates nach Aussen und Bewahrer des Rechts nach Innen. Also keine Krieger- wie überhaupt keine Kaste. In dem vierten Buche (p. 1288—1301) wird nun Anstalt gemacht zu finden, bei welcher der verschiednen Verfassungen die eben auseinandergesetzten Forderungen erfüllt werden können. Hier kommt nun auch das eigentliche Eintheilungsprincip zum Vorschein. In dem Leben des Staates sind nämlich verschiedene Functionen zu unterscheiden, das βουλευόμενον (Berathschlagen), das δίκαζον (Richten), über welchem als das κύριον die Macht steht, über Krieg und Frieden zu entscheiden. Je nachdem diese, die übrigens bald δύναμις, bald τὸ περὶ τὰς ἀρχάς und noch anders genannt wird, durch Einen, durch die Reichen und Vornehmen also durch einige, oder durch alle Bürger ausgeübt wird, je nachdem hat man eine Monarchie (gesund im Königthum, ausgeartet in der Tyrannis), Aristokratie (ausgeartet in der Oligarchie) oder Politie (ausgeartet in der Demokratie). Uebrigens ist *Aristoteles* so weit davon entfernt durch diese Reduction die Unterschiede zu verwischen, dass, wie er im dritten Buche fünf verschiedene Formen des Königthums aufgezählt hatte, so in dem vierten eben so viele der Demokratie und vier der Oligarchie von ihm charakterisirt werden, offenbar mit steter Rücksicht auf gegebene Staaten. In dem sechsten Buche (p. 1316—1323), welches sich enger an das vierte anschliesst, als das fünfte, gibt *Aristoteles*, von dem Gesichtspunkte geleitet, dass es schlimmere Verbrechen nicht gebe als gegen die Verfassung des Staates, die Umstände an, unter welchen, und die Mittel, durch welche die aufgestellten Arten der Demokratie und Oligarchie begründet werden können. Eine daran sich anschliessende Betrachtung stellt das fünfte Buch (p. 1301—1316) an, in welchem auf der genausten Beobachtung ruhende Bemerkungen über die Gründe und Veranlassungen zu Staats-

umwälzungen gemacht, und zugleich die Mittel angegeben werden, wie ihnen, namentlich in Monarchien, zu begegnen sey. (Wenn man in neurer Zeit oft darauf aufmerksam gemacht hat, dass der Ruhm *Montesquieu's* zum Theil durch Entlehnungen aus *Aristoteles* erworben sey, so könnte andrerseits auf das fünfte Buch der Aristotelischen Politik verwiesen werden, wenn man für *Macchiavelli's* Anweisungen einen Vorgänger sucht.) Was die allendliche Entscheidung über die beste Verfassung betrifft, so kann diese nur hinsichtlich eines bestimmten Volks und einer bestimmten Zeit gegeben werden, also für das damalige Griechenland. Da entfernt sich *Aristoteles* entschieden von der Platonischen Aristokratie. Zur Demokratie hin, indem er gerade dem von *Plato* zum Helotenthume verdammten Mittelstande die grösste Macht einräumen will. Zur Monarchie hin, indem er bemerkt, dass die hervorragende Tugend, die doch allein zum Herrschen berechtigt ist, sich leichter bei Einem finden werde als bei Vielen. Wenn er dabei die Herrschaft des Königs beschränkt haben will durch die Macht des Mittelstandes, so denkt man unwillkührlich an die moderne Formel: Monarchie mit demokratischen Institutionen. An anderen Orten scheint er mehr für ein Mittleres zwischen Demokratie und Oligarchie zu seyn; kurz für eine reine Verfassung scheint ihm die Zeit nicht reif zu seyn, und man wird sich bei dem bestmöglichen Gemisch derselben beruhigen müssen. Was der Aristotelischen Politik ihren bleibenden Werth gibt, ist das gleichzeitige Festhalten gewisser durch die Philosophie gefundener Principien und die Achtung vor gegebnen Zuständen. Weder der ideenlose Routinier noch der Doctrinair mit seinen utopistischen Planen wird in ihr seine Rechnung finden.

§. 90.

Die Poetik des Aristoteles.

1. Den dritten Haupttheil des Aristotelischen Systems (vergl. §. 85, 3) bilden die Betrachtungen über das Schöne und das Kunstwerk. Leider besitzen wir von diesen nur die, Fragment gebliebene Ποιητική (p. 1447—1462). (Die Rhetorik, an die man vielleicht noch denken möchte, hat *Aristoteles* so sehr in den Dienst der Staatslenkung gestellt, dass er sie selbst zur praktischen Philosophie rechnet. Fast mit demselben Rechte konnte sie als Fortsetzung der in den Topiken gegebenen dialektischen Unterweisungen angesehen werden.) Das Schöne bildet, als das ἀγαθὸν ποιητόν, zu dem πρακτὸν ἀγαθόν oder dem Guten gerade denselben Gegensatz wie das künstlerische Schaffen zum sittlichen Handeln. Vermöge dieses Gegensatzes wird die künstlerische Thätigkeit und

der Kunstgenuss in nahe Nachbarschaft zur theoretischen Beschäftigung gesetzt. Wie diese in dem angebornen Wissenstriebe, so ist jene in dem damit nahezu zusammenfallenden Triebe der Nachahmung begründet, zu welchem der ursprüngliche Sinn für Harmonie und Rhythmus sich gesellt. Beiden wird ferner zu ihrem Ruhme nachgesagt, dass sie keinen Nutzen haben, sondern zum Luxus des Lebens gehören. Beide weiter gewähren die reinste, keines Uebermaasses fähige, Lust. Endlich ist auch darin die Kunst der Wissenschaft verwandt, dass sie, da sie die Gegenstände darstellt οἷα ἂν γένοιτο, d. h. sie idealisirt, das Allgemeine zu ihrem Eigenthum hat und philosophischer ist, als die, bei dem Einzelnen stehen bleibende, Geschichtsschreibung. Wie *Plato,* so fordert auch *Aristoteles,* dass die Begeisterung, aus der das Kunstwerk hervorgeht, sich durch die Besonnenheit von der Raserei unterscheide; wie Jenem, so ist auch ihm die maassvolle Harmonie das eigentliche Wesen des Schönen. Mit *Plato's* sowohl als mit den eignen Principien stimmt es gut zusammen, wenn er fordert, dass jeder Theil mit dem Ganzen organisch verbunden sei.

2. Von den einzelnen Künsten, zu welchen nach den allgemeinen Bemerkungen über das Kunstschöne *Aristoteles* übergeht, hat er in dem was wir besitzen, nur die Poesie behandelt und innerhalb derselben besonders das Drama. Das Epos wird mehr beiläufig, die Lyrik gar nicht berücksichtigt. Das Wichtigste in dem Drama, gleichsam die Seele desselben ist die Fabel, gegen sie soll sogar die Durchführung der Charaktere zurückstehn. Ob dieselbe geschichtlich, oder erfunden, das ist gleichgültig, da es nicht auf die Richtigkeit, sondern auf die innere Wahrheit und Wahrscheinlichkeit ankommt. Die Einheit der Handlung ist die erste Forderung, die der Zeit und des Raumes, welche für den Historiker das allein Maassgebende sind, wird vom *Aristoteles* mehr als Observanz denn als strenges Gesetz aufgeführt. Das Hinausgehn über die blosse Wirklichkeit zeigt sich in der Tragödie und Komödie auf verschiedene Weise: jene schildert ihre Helden besser, diese schlechter als sie sind. Nur die erstere wird in der Poetik behandelt, Untersuchungen über die letztere werden versprochen. (Einige derselben hat *Bernays* bei einem späteren Grammatiker aufgefunden und veröffentlicht.) Furcht und Mitleid werden als das angegeben, wodurch sich der Zuschauer mit der Handlung identificirt, und als das zu erreichende Ziel des Drama's wird die Reinigung der Leidenschaften bestimmt. Während die Meisten hier an die Wirkung im Zuschauen denken, hat *Göthe* und nach ihm *Stahr* diese Worte viel mehr auf die dargestellten Leidenschaften bezo-

gen. Es wird dabei stets urgirt, dass die tragische Befriedigung nur möglich sei, wo Schuld und Unschuld des Leidenden zugleich gegeben ist. Ausser der Fabel und den Charakteren wird die Diction erörtert und dabei auf grammatische Untersuchungen zurückgegangen. War es gleich eine Verirrung, in so sklavischer Weise, wie die französischen Klassiker thaten, die Regeln der Aristotelischen Poetik zur Norm zu machen, so wird man doch zugestehn müssen, dass ein Verstoss gegen den Geist derselben sich immer gestraft hat. Wie von so vielen Wissenschaften, so ist auch von der Kunstphilosophie *Aristoteles* der Vater.

Diog. Laërt. V, 1. *Ritter* et *Preller* §. 298—335.

§. 91.

Die älteren Aristoteliker.

Dem *Theophrastos* von Lesbos, geb. Ol. 102, welcher nach des *Aristoteles* Tode die Leitung der peripatetischen Schule übernahm, folgte darin *Eudemos* von Rhodus. Von Beiden sind Werke erhalten. Von dem Ersteren die Charaktere, sowie eine Schrift über Empfindungen und Empfindbares. (Die Metaphyhik, die seisen Namen führt, ist vielleicht nicht, dagegen die dem *Aristoteles* zugeschriebene Schrift de Meliss. Zen. et Gorgia vielleicht wol von ihm.) Von dem Letzteren haben wir die nach ihm genannte Ethik in den Sammlungen der Aristotelischen Werke. Beide zeigen wenig Originelles, und sind sich in der gelehrten Richtung, die ihr Philosophiren nimmt, verwandt. Am bedeutendsten möchten sie in den analytischen Arbeiten gewesen sein, wo sie den hypothetischen und disjunctiven Schluss betrachtet haben. Die auf sie folgenden Peripatetiker scheinen weniger das ganze System als einzelne Theile desselben behandelt zu haben, namentlich die Partie der Physik, welche die Seele betrifft. Dabei wird die Lehre immer mehr naturalistisch. Dass nach *Cicero* der Aristoteliker *Aristoxenos*, der Musiker genannt, die Seele als *perfectio corporis* gefasst, dass *Dikaiarchos* aus Messene aus diesem ihrem Begriff ihre Sterblichkeit gefolgert habe, dass endlich *Straton* von Lampsakus, darin mit ihnen einverstanden, an die Stelle der Gottheit eine blinde Naturkraft gesetzt habe, wird auch durch andere Gewährsmänner bestätigt. *Kritolaos*, der mit zu der Gesandtschaft gehört, seit welcher in Rom Philosophie getrieben wurde, scheint, eben so wie *Lykon*, *Ariston* und Andere, die Ethik des *Aristoteles* popularisirt und mehr rhetorisch behandelt zu haben. Sein Nachfolger *Diodoros* von Tyrus, die noch späteren *Staseas* von Neapel, *Kratippos*, sowie der unbekannte Verfasser der pseudo-

aristotelischen Schrift περὶ κόσμου vermischen die Aristotelische Lehre mit anderen Ansichten.

Diog. Laërt. V, 2—4. *Ritter* et *Preller* l. c. §. 336—344.

Der alten Philosophie dritte Periode.

Der griechischen Philosophie Verfallperiode.

(Griechisch-römische Philosophie.)

§. 92.

Indem *Aristoteles* den Geist als Denken seiner selbst bestimmt und ihn zugleich zum Princip von Allem macht, weil er der Endzweck von Allem, hat die Unbestimmtheit des *Anaxagoras* und haben die einseitigen Bestimmungen der folgenden Philosophen der allseitigen Bestimmtheit Platz gemacht, und das Griechenthum, das in dem Philosophiren des *Anaxagoras*, der Sophisten u. s. w. sich gezeigt hatte, ist in dem Aristotelismus begriffen. Darin liegt aber auch die Schranke dieses Systems und die Nothwendigkeit, dass die Philosophie darüber hinaus gehe. Dass in ihm nur das Griechenthum begriffen wurde, weist auf die welthistorische, dass aber das Griechenthum in ihm sich als begriffenes findet, auf die philosophiehistorische Nothwendigkeit solches Fortschrittes hin (vgl. §. 11).

§. 93.

Wo das, durch die Macedonische Herrschaft den Händen Griechenlands entwundene, Scepter der Weltgeschichte den Römern übertragen wird, einem Volke welches, wie in den Mythen, die es zur Erklärung seines Wesens dichtet, so in dem worin es der Lehrer aller kommenden Geschlechter wurde, der Rechtsbildung, wie in seinem ernst prosaischen Wesen so in seiner Eroberungslust, dies Eine stets verräth: dass ihm die Einzelperson und seine praktischen Aufgaben einen absoluten Werth haben und dass durch Summiren von Einzelnem (den Theilen) die Ganzheit entsteht, da kann eine Philosophie wie die Aristotelische nicht mehr die Weltformel bleiben. An die Stelle einer Philosophie, die, ächt griechisch, das Ganze vor den Theilen seyn lässt und welche speculative Hingabe an die allgemeine Vernunft ist, muss, weil die Zeit römisch geworden, eine solche treten in der das vereinzelte Subject absoluten Werth erhält und nie sich ganz an die Sache verliert, sondern stets sein eignes Verhältniss dazu mit berücksichtigt. An die Stelle einer Philosophie, der die Theorie als das Höchste galt, muss eine

andere treten, welche der Verwirklichung der Zwecke jede Theorie als Mittel unterordnet. Nur eine Reflexionsphilosophie, in welcher die Ethik der Haupttheil ist, kann dem römischen Geiste gefallen, denn nur eine solche kann begriffenes Römerthum heissen.

§. 94.

Zu demselben Resultate kommt man auch ohne Rücksicht auf die veränderte Zeit, wenn man bedenkt, dass das Wesen des Griechenthums in der Unmittelbarkeit und Naivetät besteht, mit der der Einzelne sich vom Geiste des Allgemeinen durchdringen lässt, und dass also, wie alles Naive, so auch das Griechenthum, sobald es begriffen wird, verschwindet. Daher beginnt bei *Aristoteles* die Trennung jenes grösseren und kleineren νοῦς (vgl. §. 53), von denen *Anaxagoras* gesagt hatte, sie seyen dasselbe, und die sich bei *Plato* so durchdringen, dass ihm nicht möglich gewesen wäre, wie *Aristoteles* in seinen analytischen Untersuchungen nur das subjective Denken zu betrachten, und wieder in ganzen Partien der Thiergeschichte sich mit der blossen Realität angelegentlich zu beschäftigen, ohne zu fragen: ob darin auch die Forderungen unseres Denkens erfüllt sind. Auch die vielen räsonnirenden Erörterungen, durch welche *Aristoteles* bei jeder Untersuchung erst zu dem Punkte gelangt, auf dem *Plato* von Anfang an steht, sind ein praktischer Beleg zu seiner Behauptung, dass der Geist von aussen in den Menschen komme, d. h. dass das Subject nicht unmittelbar mit demselben Eins sey. Indem dieses Auseinanderfallen des subjectiven und objectiven Momentes der Speculation, nach *Aristoteles* viel weiter geht, entstehen durch die Trennung der, bei *Plato* verbundenen und bei *Aristoteles* immer wieder vereinigten, Momente einseitige Richtungen, die grosse Verwandtschaft mit den kleineren sokratischen Schulen (s. §. 67—73) zeigen müssen, da ja *Plato* und *Aristoteles* nur den verklärten und vollendeten Sokratismus gelehrt hatten. Wie jene den Sokratismus, so zeigen diese überhaupt die griechische Philosophie in ihrer Auflösung. Was aber vom griechischen Standpunkt aus nur als Verfall, das erscheint vom welthistorischen aus auch als Fortschritt. Die jetzt auftretenden Systeme, obgleich von Griechen zuerst aufgestellt, finden ihren Anklang und ihre bedeutendsten Repräsentanten in der römischen Welt. Sie formuliren den Zwiespalt und das innere Unglück, an welchem die Menschheit vor dem Eintritt des Christenthums leidet. Zunächst sind hier zu betrachten die beiden dogmatischen Systeme des Epikureismus und Stoicismus.

I.

Die Dogmatiker.

§. 95.

Trotz des Subjectivismus, welcher oben in der Kyrenaischen und Kynischen Lehre nachgewiesen wurde, haben beide Schulen doch immer das Subject als concretes, mit dem Ganzen verbundenes, gedacht, so dass im Praktischen die Losung ist, im Frieden mit der Gesellschaft oder mit der Natur zu leben, im Theoretischen die eine nicht zweifelt, dass der Sinn, die andere nicht, dass das Denken, uns wirkliche Erkenntniss gebe. Nach dem Verfall des Aristotelismus treten die beiden von ihnen vertretenen Richtungen wieder hervor, aber abstract und mit dem Charakter der Reflexionsphilosophie. Was dem *Aristoteles* selbstverständlich war, dass unser Wahrnehmen und Denken das Reale abspiegelt, das wird jetzt in Frage gestellt und es entsteht das Bedürfniss nach einem Kriterium der Wahrheit, und wieder die Ueberzeugung des *Aristoteles*, dass der Mensch von Natur zum Leben in den sittlichen Gemeinschaften bestimmt sey und ausserhalb derselben zum schlimmsten Thier verwildere, diese wird gleichfalls aufgegeben und der einsame Weise genügt sich und weiss diese Vereinsamung als Gottgleichheit. In diesen beiden Punkten stimmen Epikureer und Stoiker überein, so wie auch darin dass dieses Sichgenügen der letzte Zweck sei, auf den auch alle theoretischen Untersuchungen als blosse Mittel sich beziehen. Ihr diametraler Gegensatz liegt darin, dass jene das Subject als sinnliches, diese als denkendes fassen, jene darum ein sinnliches Wahrheitskriterium und sinnliche Befriedigung suchen, diese dagegen beides so wollen, dass es dem Menschen als denkendem genüge. Wie überall so ist auch hier der diametrale Gegensatz nur dadurch möglich, dass beide durch vielfache Uebereinstimmung auf einem Niveau stehn.

§. 96.

A.

Die Epikureer.

1. *Epikuros*, der als Sohn eines Attischen Colonisten auf Samos Ol. 109, 3 (342 v. Chr.) geboren wurde, kam in seinem achtzehnten Jahre nach Athen, als *Xenokrates* dort und *Aristoteles* in Chalkis lehrte. Trotz dem, dass er sich gern Autodidact nennt, dankt er jenen beiden sehr viel; mindestens eben so viel aber dem Studium der Kyrenaiker und des *Demokrit*. In seinem 32ten Jahre

fing er an in Mitylene, vier Jahre später in Athen zu lehren. Das Leben in seinen Gärten ist von Freunden mehr idealisirt, von Feinden mehr verschrieen, als recht ist. Von seinen vielen Schriften sind nur Fragmente zu uns gekommen, die nichts Bedeutendes enthalten. *Diogenes Laërtius,* dessen ganzes zehntes Buch dem Epikur gewidmet ist, gibt nicht nur die Titel von vielen seiner Werke, sondern theilt zwei Briefe von ihm mit, so wie eine ausführliche Nachricht von seinen Lehren. Dabei hat sich Manches eingeschlichen, was offenbar seinen Gegnern, den Stoikern, angehört.

2. Da die Philosophie nach *Epikur* nichts Andres seyn soll als die Fähigkeit und Kunst, glückselig zu leben, so würde, wenn nicht der Aberglaube den Menschen ängstigte und quälte, es keiner Physik, und wenn nicht Irrthümer dem Menschen Leid brächten, es keiner Anweisung zum richtigen Denken bedürfen. Jetzt aber ist Beides dem eigentlichen Haupttheil, der Ethik, vorauszuschicken, wobei es, eben dieser untergeordneten Stellung halber, erklärlich ist, dass die Mühe des Selbsterfindens durch Entlehnungen erleichtert wurde. Die Logik, oder wie die Epikureer sie nach dem Werke ihrer Meisters nannten, die Kanonik gibt eine Theorie des Erkennens, um zu einem sicheren Kriterium der Gewissheit zu kommen. Die αἴσθησις, welche mit *Aristoteles* als die erste Form des Wissens genommen wird, erhält hier zugleich die höchste Dignität. In ihrer Reinheit, wo sie nur die Affection des Organs zum Bewusstseyn bringt, nicht von einem folgenden Urtheil begleitet ist, schliesst sie jeden Irrthum aus und gibt Augenscheinlichkeit, ἐνάργεια. Wiederholte Empfindungen lassen eine Spur in uns nach, vermöge der wir das Aehnliche wieder erwarten. Diese προλήψεις, mit welchen auch die Bezeichnung durch Worte zusammenhängen soll, erinnern sehr an die mit Hülfe der Erinnerung entstehende Erfahrung *Plato's* und *Aristoteles'*. Was mit der Empfindung und diesen Anticipationen übereinstimmt, das kann man als gewiss ansehn, es bildet den Inhalt einer ὀρθὴ δόξα oder einer ὑπόληψις, und darum ist jede Uebereilung zu scheuen, damit jene Vorerwartung Zeit habe, durch die hinzugekommene Bestätigung ein wirklich Annehmbares, δοξαστόν, zu werden. Andere Untersuchungen logischer Art scheint *Epikur* nicht angestellt zu haben. Die Definitionen soll er aufgehoben, über Eintheilungen und Schlüsse nichts gesagt haben, was Alles *Cicero* (de finib. I, 7) streng tadelt.

3. Die Physik hat den ausgesprochenen Zweck, vor den Schrecken des Aberglaubens zu schützen. Da dem Epikur die Religion ganz mit dem Aberglauben zusammenfällt, jede teleologi-

sche Betrachtung aber gewiss, jedes Zurückführen aller Erscheinungen auf gleiche und wenige Gesetze sehr leicht, zur religiösen Betrachtung bringt, so spottet er der ersteren — (die Sprache ist nicht Zweck, sondern Wirkung der Zunge) — und räth an, bei jeder Erscheinung eingedenk zu bleiben, dass dieselbe auf die allerverschiedenste Weise erklärt werden kann. (z. B. der Sonnenuntergang durch ihre Kreisbewegung oder durch ihr Verlöschen). Die atomistische Theorie des *Demokrit*, die aus dem zufälligen Zusammentreffen der im Leeren sich bewegenden Atome Alles entstehen lässt, scheint ihm darum die verständigste. Er modificirt sie nur, indem er den Atomen ausser Gestalt und Grösse (vgl. §. 47, 4) auch Schwere zuschreibt, und sie von der geraden Linie abweichen lässt; jenes um die Bewegung zu erklären, dieses weil es allein ihr Zusammenballen erklärt, und um schon hier eine Grundlage für die, sonst unerklärliche, Willkühr zu gewinnen. Im Interesse für diese wollen die Epikureer auch von der Vorsehung der Stoiker nichts wissen. Unzählige Welten, verschieden an Form und Grösse, entstehen auf solche Weise. In den Räumen zwischen ihnen wohnen, aber unbekümmert um die Welten und ohne in sie einzugreifen, die Götter, welche theils wegen des *consensus gentium*, theils um Ideale des nur geniessenden Lebens zu haben, angenommen werden. Was die Mythen der Volksreligion betrifft, so scheint es, dass die Epikureer, wo sie dieselben nicht geradezu leugneten, dem Beispiel des *Euemeros* (s. §. 70, 3) folgten. Daher die Nachricht, dass er aus ihrer Schule hervorgegangen sey. Wie Alles, so ist auch der Mensch ein Aggregat von Atomen; sowol die aus feinen Atomen bestehende, darum hauch- oder feuerartige Seele, als ihre aus gröberen Bestandtheilen zusammengesetzte Bekleidung, der Leib. Beide sind, wie alles Uebrige, auflösbar und obgleich ein Thor ist wer den Tod sucht, so ist doch ihn zu fürchten gleichfalls eine Thorheit, da wen er trifft ja nicht mehr ist. Der Theil der Seele, der in der Brust seinen Sitz hat, ist der edelste. Es ist der vernünftige, in dem die von den Dingen sich absondernden εἴδωλα, welche die Sinnesorgane treffen, zuletzt das Empfinden bewirken. Die Reduction aller Affectionen auf Schmerz und Lust lehrt den Uebergang

4. zur Ethik. Als selbstverständlich wird hier angenommen, dass die Lust das einzig wahre Gut sey, und dass alle Tugenden, welche die Peripatetiker preisen, nur Werth haben, weil sie zur Lust führen. Diese selbst aber wird im Gegensatz zu den Kyrenaikern einmal negativ als Schmerzlosigkeit bestimmt, dann aber, in ganz gleichem Gegensatz zu jenen, als reflectirte, indem sie in

der grösstmöglichen Summe der Genüsse besteht, darum aber auch, wo es nöthig, durch Leiden erkauft werden soll. Die Glückseligkeitslehre des *Epikur* ist nicht der leichtsinnige Hedonismus *Aristipp's*, sie ist nüchtern und raffinirt. Weil die Lust, nach der er strebt, durch Berechnung gefunden ist, deswegen nennt er sie geistige oder Lust der Seele, allein wenn man bedenkt, was Alles unter diese geistige Lust gerechnet wird, so kann man zweifelhaft werden, ob die Kyrenaiker bei allem Vorzuge, den sie der sinnlichen Lust geben, nicht am Ende moralisch höher stehn als die Epikureer. Nur als Mittel zur Lust, nicht um ihretselbstwillen übt der Weise die Tugend; würde die Befriedigung aller Lüste von Unruhe und Furcht befrein, so würde er sich ihnen hingeben. Eben so ist es nur die Rücksicht auf Sicherheit, die den Weisen im Staate, am Liebsten in einer Monarchie, leben und den Vertrag respectiren lässt, den man Recht nennt. Die Ehe wird ziemlich gleichgültig behandelt, am Höchsten die Freundschaft, diese subjectivste und zufälligste aller Verbindungen gestellt, aber auch ihr der Nutzen als Grundlage zugewiesen. Die Praxis des *Epikur* war besser als seine Theorie, und seine Nachfolger suchten auch die letztere zu mildern.

5. Von Schülern des *Epikur* sind zu nennen: *Metrodoros*, sein Lieblingsschüler, den er überlebte, dann *Hermachos*, sein Nachfolger. In der römischen Welt werden von *Cicero* als die ersten Epikureer *Amafanius* und *Rabirius* genannt. Dann sind zu erwähnen *Cicero's* Lehrer *Zeno*, so wie *Phädros*, von dem Fragmente erhalten sind, die *Petersen* gesammelt hat. Nicht nur für uns, weil sein Werk sich erhalten hat, sondern wohl auch an sich ist der Bedeutendste unter ihnen *Titus Lucretius Carus* (95—52 v. Chr.), welcher in seinem berühmten Lehrgedicht (*de rerum natura*, Libb. VI) besonders dies sich zum Ziel setzt, die Welt von dem Schrecken zu befrein, mit dem der Aberglaube, d. h. die Religion, sie erfülle, und der mit allem Feuer dichterischer Kraft den trocknen Stoff atomistischer Physik zu verklären sucht. Die Natur, diese seine einzige Göttin, erscheint oft fast wie ein persönliches Wesen, eben so die Abweichung der Atome fast wie eine jedem einzelnen inwohnende Lebensregung. Die strenge Gesetzmässigkeit hält er mehr fest, als *Epikur*. Im Ethischen zeigt er, wie überhaupt die Römer, einen grösseren Ernst, oft auf Kosten der Consequenz. So weit freilich entfernt er sich nicht von dem Sinn der Epikureischen Lehre wie Andere, von denen *Cicero* erzählt, dass sie die reine Freude an der Tugend auch unter die Lüste gestellt haben.

Diog. Laërt. X. *Ritter* et *Preller* l. c. 354—372.

§. 97.

B.

Die Stoiker.

Tiedemann System der stoischen Philosophie. 3 Thle. Leipz. 1776. *Petersen* Philosophiae Chrysippeae fundamenta. Altonae 1824.

1. *Zenon,* in Kittion auf Kypros 340 v. Chr. geboren, soll zuerst die Sokratischen Lehren und Schriften kennen gelernt, dann aber den Kyniker *Krates,* den Megariker *Stilpo* und den Akademiker *Polemon* gehört haben, und nachdem er zwanzig Jahre Schüler gewesen, als Lehrer der Philosophie in der στοᾷ ποικίλῃ aufgetreten seyn, von der seine Schule den Namen führt. Nach mehr als fünfzigjähriger Lehrthätigkeit soll er sein, durch Mässigkeit ausgezeichnetes, Leben durch Selbstmord beschlossen haben. Von seinen Schriften ist Nichts erhalten. Seine Schüler haben sich wohl von dem Kynismus mehr entfernt als er selbst; am Wenigsten, so scheint es, der Chier *Ariston.* Unter seinen Schülern ist der durch seinen Eifer ausgezeichnete *Kleanthes* aus Assos in Troas, der sein Nachfolger wurde, zu nennen. Diesem folgte der Bedeutendste, namentlich was logische Schärfe betrifft, *Chrysippos* aus Soloi, 282—209 v. Chr., „das Messer der akademischen Knoten", ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, dessen Fragmente *Baguet* 1821 gesammelt und *Petersen* nach aufgefundenen Papyrusrollen ergänzt hat. Des *Diog. Laërt.* siebentes Buch gibt ausführliche Nachrichten über die genannten und noch andere Stoiker. Nach Rom kommt die erste Kunde der Stoischen Philosophie durch einen Schüler *Chrysipp's, Diogenes,* welcher mit *Kritolaos* (s. §. 91) und *Karneades* (s. §. 100, 2) zu der dahin geschickten Gesandtschaft gehörte. Wirklich dahin verpflanzt ward sie erst durch *Panaetios* (175—112 v. Chr.), der ein Schüler des *Antipater* von Tarsus, und dessen Schüler *Posidonios* (135—51 v. Chr.) ein Lehrer *Cicero's* ist. An diese schliessen sich die römischen Stoiker *L. Annäus Cornutus,* 20—68 n. Chr., *C. Musonius Rufus* und sein Freund der Satyriker *A. Persius Flaccus,* dann die griechisch schreibenden *Epiktet* der Freigelassene, dessen Lehren wir aus dem von *Arrian* niedergeschriebenen Encheiridion, und *Marcus Aurelius Antoninus* der Kaiser, 121—180 n. Chr., dessen Ansichten wir aus seinen nachgelassenen Schriften kennen.

2. Im völligen Gegensatz zu *Sokrates, Plato* und *Aristoteles* wird von den Stoikern das Theoretische dem Praktischen so untergeordnet, dass nicht nur die Philosophie als Kunst der Tugend, oder als Streben nach ihr, definirt, sondern der Grund warum sie

in Logik, Physik und Ethik zerfalle, darin gefunden wird, dass es logische, ethische und physische Tugenden gibt. In dem Verlangen, möglichst bald bei der Ethik, dieser Seele des Systems, anzulangen, haben auch sie wie die Epikureer, auf dem Wege dahin die Mühe des Selbsterfindens nicht auf sich genommen, sondern in der Logik an *Aristoteles*, in der Physik an *Heraklit* sich angelehnt, welche letztere Wahl, so wie ihre Hinneigung zum Pantheismus der Eleaten, ihren Gegensatz zu den Epikureern bedingt. Der erste Theil des Systems, welchem, übereinstimmend mit den späteren Peripatetikern, die Stoiker den Namen Logik gegeben haben, weil hier der λόγος, d. h. der Gedanke oder das Wort und das Hervorbringen beider betrachtet wird, zerfällt, weil man entweder für sich oder für Andere und mit Anderen sprechen kann, in die Rhetorik, die Kunst des monologischen und die Dialektik, die Kunst des dialogischen Sprechens. Sie ist eine Hülfswissenschaft der Ethik, weil sie lehrt Irrthümer zu vermeiden. Dies geschieht einmal durch die Erkenntnisstheorie, in welcher die Seele zunächst wie eine unbeschriebene Tafel gedacht wird, auf der der Gegenstand, sey es nun durch wirkliche Eindrücke, sey es durch Alteration des Seelenzustandes, eine Vorstellung (φαντασία) hervorbringt, aus der in Folge von Wiederholungen eine Vorerwartung, endlich eine Erfahrung wird. Eben darum behaupten die Stoiker auch, dass die Gattungen nur unsere Vorstellungen und nichts Reales seyen. Zu diesen, auch von den Epikureern angenommenen, Momenten kommt nun aber, wo es zu einer wirklichen Gewissheit kommen soll, der Beifall oder die Zustimmung und Bejahung, συγκατάθεσις, vermöge der die Affection der Seele für etwas Gegenständliches erklärt wird. Obgleich diese Zustimmung in manchen Fällen zurückgehalten werden kann, so doch nicht, wie die Skeptiker behaupten, in allen. Eine Vorstellung, bei der wir es nicht können und die uns also zwingt sie als objectiv zu bejahen, ist mit Ueberzeugung, κατάληψις, begleitet, so dass das eigentliche Kriterium der Wahrheit in dem Erzwingen der Zustimmung liegt, d. h. in dem, was man später Denknothwendigkeit genannt hat. Ein solches Kriterium aber muss es geben, weil es sonst kein sichres Handeln gäbe. Aus den Ueberzeugungen wird Wissenschaft durch die kunstgerechte Form, deren Betrachtung den zweiten Hauptbestandtheil der Stoischen Logik ausmacht. Es wird hier nicht getrennt, was die Bildung des richtigen Gedankens und was ihren Ausdruck betrifft, und mit einer ausführlichen Theorie der Redetheile (deren fünf angenommen werden), so wie mit Untersuchungen über Barbarismen und Solöcismen die über Paralogis-

men verbunden, zu deren Begründung die Lehre vom Schluss ausführlich durchgenommen wird. Ausser einigen Aenderungen der Aristotelischen Terminologie ist besonders dies zu bemerken, dass die von *Aristoteles* gar nicht, von seinen Nachfolgern schon, berücksichtigten hypothetischen und die mehrgliedrigen Schlüsse, jetzt in den Vordergrund treten. Die letzteren besonders um den apagogischen Beweis zu retten, um deswillen wohl auch zu dem eben angeführten Kriterium der Wahrheit die logische Bestimmung hinzugefügt wird, dass nur Solches als wahr gelten könne, wovon es ein Gegentheil gibt. Wie bei *Aristoteles*, so bildet auch bei den Stoikern den Uebergang von den formell-logischen Untersuchungen zu den realen Erkenntnissen die Lehre von den Kategorien. Dass hier, unter verändertem Namen, nur die vier ersten des *Aristoteles*, welche dem Substrat und seinen Zuständen entsprechen, beibehalten, die übrigen, welche Thätigkeiten ausdrücken, weggelassen werden, ist charakteristisch für ein System, das in

3. seiner Physik zu einem solchen Materialismus gelangt, wie das stoische. Die Behauptung, dass Nichts Realität und Wirksamkeit habe, als das in drei Dimensionen ausgedehnte Körperliche, wird selbst auf Seelenzustände, z. B. Tugenden, ausgedehnt weil sie wirken, d. h. Bewegungen hervorbringen. Indem aber ein feineres Körperliches von dem gröberen unterschieden und jenem ein activer, diesem ein leidender Charakter beigelegt wird, kann unbeschadet des völligen Materialismus der Aristotelische Gegensatz von Form und Materie hereingenommen werden. Das formirende Princip, welches bald λόγος, bald νοῦς, bald Seele, bald Zeus, bald Nothwendigkeit, bald Aether genannt wird, ist feuerähnlich gedacht, heisst wohl auch geradezu Feuer, nur dass es im Gegensatz zum gewöhnlichen Feuer, das bloss verzehrt, auch als das Wachsthum gebende, architektonische, gedacht wird. Dieses Feuer, die eigentliche Gottheit der Stoiker, lässt, als wechselnde Formen, die Dinge aus sich heraus- und in sich zurückgehn; in ersterer Beziehung ist die Gottheit ihr Saame, in zweiter ihr Grab. Daher ihre Lehre vom λόγος σπερματικός und von der ἐκπύρωσις. Diese Modificationen der Gottheit bilden eine Stufenfolge, je nachdem ihnen nur ἕξις, oder auch φύσις, oder ausser beiden noch ψυχή, oder endlich nebst jenen allen auch νοῦς zukommt. Auch die vernünftige Seele übrigens ist ein feuerähnlicher Körper, bei dessen Entstehung und Erhaltung das Einathmen der kühleren Luft eine wichtige Rolle spielt. Den Pantheismus, den z. B. *Kleanth's* Lobgesang auf Zeus athmet, haben die Stoiker mit den religiösen Volksvorstellungen durch physikalische Deutung der Mythen in Einklang gebracht, und zeigen

auch hierin wieder ihren Gegensatz zu den Epikureern mit ihrem Euemerismus. Vermöge dieser Umdeutung war es ihnen möglich, in einer Menge von Ansichten und Gebräuchen des Volks, die von den Aufgeklärten verlacht wurden, allen Ernstes einen tieferen Sinn zu sehn, was sowol die Epikureer als die Skeptiker gegen sie aufbrachte. Auch den *Cicero*. Mit dem Pantheismus der Stoiker geht ein völliger Fatalismus Hand in Hand. Ihre Vorsehung ist nichts Andres als das unveränderliche Schicksal.

4. In der Ethik, als der Krone des Systems, haben die Stoiker sich an die Kyniker angelehnt, allmählich aber von ihnen entfernt und zwar dadurch, dass sie den Menschen immer mehr isoliren. Die Formel des *Zeno* und *Kleanth*, dass der Mensch in Uebereinstimmung mit der Natur zu leben habe, bekommt schon bei *Chrysipp* die beschränkte Bedeutung der Uebereinstimmung nur mit der eignen Natur, in Folge der auch der Weise nicht mehr die, sondern nur seine, Natur zu kennen braucht. Und so macht sich allmählich der Uebergang zu der ganz formellen Bestimmung, dass man übereinstimmend, d. h. consequent zu handeln habe, eine Formel, die hier nicht wie bei *Aristoteles* (s. §. 89, 1), die inhaltsvollere begleitet, sondern sie vertritt. Diese Consequenz ist die *recta ratio*, welche die römischen Stoiker rühmen. Indem die Stoiker immer mehr dazu kommen, den Menschen nur in der denkenden Seite seines Wesens zu sehn, schliesst sich an jene formelle Bestimmung die materielle, dass die πάθη nicht, wie *Aristoteles* gelehrt hatte, durch Uebertreibung krankhaft werden können, sondern dass sie von vorn herein Uebertreibungen und krankhaft seyen. Daraus ergibt sich wenigstens eine Annäherung an den, bis dahin in der griechischen Philosophie unerhörten, Pflichtbegriff, der die Verwandtschaft der stoischen und christlichen Anschauungen, so wie die Entstehung mancher Fabeln, z. B. vom Verkehr des *Seneca* mit dem Apostel *Paulus*, erklärt. Das καθῆκον, das *Cicero* nur mit *officium* zu übersetzen weiss, ist wesentlich von der Aristotelischen Tugend unterschieden, da es nicht, wie sie, den natürlichen Trieb regelt, sondern negirt. In der Unterscheidung desselben von dem κατόρθωμα zeigt sich ausser dem Gradunterschied eine Annäherung an den Gegensatz des Legalen und Moralischen. Da alle πάθη entweder Lust oder Schmerz erregen, so folgt aus der Krankhaftigkeit jener die Werthlosigkeit dieser beiden, und dem Stoiker ist gleichgültig, sowol was dem Kyrenaiker als was dem Kyniker das Höchste war. Darum preist er als das Höchste die ἀπάθεια, wie der Epikureer gleichfalls die Schmerzlosigkeit gepriesen hatte. Sie macht unangreifbar, da der Gleichgültige sich

erhaben weiss über Allem. Der Mensch gelangt zu ihr und wird zum Weisen, indem er nur Solchem einen Werth beilegt, was, von allen äusseren Umständen unabhängig, ganz in seiner Macht steht. Darum trägt der Weise sein Glück in sich; es wird ihm nie geschmälert, selbst dann nicht, wenn er in die Kuh des *Phalaris* gesperrt würde. Dieses sich über Allem erhaben und mit sich selbst im Einklange wissen ist so sehr die Hauptsache, dass nur dadurch die einzelnen Handlungen einen Werth bekommen: der Weise thut Alles am Besten, kann Alles, beneidet Niemand, selbst den Zeus nicht, ist König, ist reich, ist allein schön u. s. w. Der Thor dagegen kann Nichts, thut nichts gut. Ihr Gegensatz ist diametral, darum giebt es weder Individuen, die zwischen Weisheit und Thorheit in der Mitte stehn, noch auch Zeiten des Ueberganges, sondern er geht plötzlich vor sich. Auch aller graduelle Unterschied innerhalb der Weisheit und Thorheit wird geleugnet. Entweder ganz oder gar nicht ist Einer Thor oder Weiser. Einige Härten des Systems wurden später dadurch gemildert, dass unter den, an sich gleichgültigen, Dingen doch unterschieden wurde, je nachdem sie „vorgezogen" oder „nachgesetzt" werden, womit, wie schon *Cicero* nachweist, der eben geleugnete quantitative Unterschied unter den Gütern wieder eingeschwärzt ist. Ganz eben so wird ihre prahlerische Behauptung, dass der Schmerz kein Uebel sey, ziemlich nichtssagend durch die Beschränkung, dass man ihn dennoch fliehen müsse, weil er unangenehm, weil er wider die Natur sey u. s. f. Weil das Bei sich seyn der einzige Zweck, deswegen erscheint das Leben in sittlichen Gemeinschaften lediglich als Mittel dazu, wenn es nicht gar als Hinderniss angesehn wird. Die Fragen, ob der Weise Ehemann, ob Staatsbürger seyn solle, werden z. B. von *Epiktet* verneint. Was die Pietät gegen Sitte und Herkommen fordert, wie Sorge für die Todten, wird verhöhnt. Kosmopolitismus und enge Freundschaft unter den gleichgesinnten Weisen, die *Epiktet* als wahre Brüderschaft denkt, in der was Einem, Allen nützt, treten hier an die Stelle der natürlichen und sittlichen Bande. In vielen, vielleicht den meisten Sätzen der stoischen Ethik, wäre es leicht Vorahnungen, wenn gleich öfter carrikirte, dessen nachzuweisen, was später in der christlichen Gemeinde für wahr gilt. Dies war es, was zu allen Zeiten Christen vor der stoischen Lehre Hochachtung eingeflösst hat. Auf der andern Seite enthält sie sehr Vieles, was sie dem selbstsüchtigsten aller Völker, den Römern, werth machen musste. Dazu gehört ihr Tugendstolz, dazu weiter die Resignation in den Weltlauf begleitet mit dem steten Bewusstseyn, dass der Selbstmord

allem Leiden ein Ende mache. Das Hervorheben der Gesinnung als des Einzigen was in des Menschen Macht stehe, die Anerkenntniss der eignen Ohnmacht im Verhältniss zur Gottheit und ihrer Wirksamkeit, u. A. wird bei den späteren Stoikern, einem *Epiktet* und *Marc Aurel*, in Aussprüchen formulirt, die man oft für Entlehnungen aus dem Evangelio gehalten hat. Wenigstens bewusster Weise waren sie es nicht. Dass bei solchen Annäherungen an das Christliche *Marc Aurel* das Christenthum hasst, darf nicht befremden. Dergleichen wiederholt sich überall.

Diog. Laërt. Lib. VII. *Ritter* et *Preller* l. c. §. 373—413.

§. 98.

Im Gegensatz zu der Speculation des *Plato* und *Aristoteles*, muss die Lehre der Epikureer und Stoiker, da sie eines Kriteriums der Wahrheit bedarf und auf festen Voraussetzungen beruht, Dogmatismus genannt werden. Unter sich bilden sie einen Gegensatz, der, gerade weil er diametral, über sich hinausweist. Die verständige Berechnung, deren Resultat die Glückseligkeit der Epikureer ist, zeigt dass ihrer Lust das Denken immanent ist, und weiter ist dem Stoiker, um sich über die Genüsse des Lebens erhoben zu wissen, der Genuss nothwendig. Darum sind die, namentlich die römischen Epikureer, verständige Männer gewesen, und die Stoiker haben gewusst mit Geschmack ihr Leben zu geniessen. Diese ihre Begegnung im Leben hat zu ihrer theoretischen Ergänzung, dass ihnen ein Standpunkt entgegentritt, der die ihrigen so verbindet, dass je von den festen Voraussetzungen des einen aus die des anderen widerlegt werden, wobei freilich jedes positive Resultat verloren geht. Dies ist der Skepticismus, der sich zu der Antinomik und Aporetik des *Plato* und *Aristoteles* gerade so verhält, wie der Dogmatismus zu den positiven Elementen in der Speculation Beider. Das kyrenaische und kynische Element, die sich im Platonismus und also im Aristotelismus durchdrungen hatten, sie hatten sich in ihrem Freiwerden in die eben betrachteten dogmatischen Reflexionsphilosophien verwandelt. Eine ganz ähnliche Veränderung zeigt sich hier, indem die (vgl. §. 76, 6) antinomische Seite der Dialektik eine Rückbildung in blosse Eristik erfährt (s. §. 68, 1). Die Skeptiker verhalten sich zu den Megarikern ungefähr wie *Epikur* zum *Aristipp* und *Chrysipp* zum *Antisthenes*.

II.
Die Skeptiker.
§. 99.
A.
Pyrrho.

Pyrrhon aus Elis trat, nachdem er vorher Maler gewesen und auch den Feldzug des *Alexander* in Indien mit gemacht hatte, zuerst in seiner Vaterstadt als Lehrer auf. Neben der früheren elischen und der megarischen Schule soll auch ein Schüler des *Demokrit*, der dessen Lehre von den Sinnestäuschungen in skeptischem Interesse ausgebeutet hatte, auf ihn eingewirkt haben. Da alle Nachrichten über ihn durch Vermittelung des Arztes und Sillendichters *Timon* aus Phlius zu uns herübergekommen sind, so ist nicht zu trennen was dem Lehrer und Schüler angehört. Von dem was *Diogenes* von Laërte und *Sextus Empiricus* als Lehre des *Pyrrho* angeben, gehört Vieles der späteren Skepsis an. Was gewiss sein, ist auf folgende Sätze zurückzuführen: Wer das Lebensziel, die Glückseligkeit, erreichen will, der muss folgende drei Punkte erwägen: wie die Dinge beschaffen sind? was unser Verhalten zu ihnen seyn muss? endlich aber: was der Erfolg dieses richtigen Verhaltens seyn wird? (Fast gleichlautend formulirt nach zwei Jahrtausenden *Kant* die Aufgabe der Philosophie.) Ueber den ersten Punkt ist nichts Gewisses zu sagen, da jedem Satz seine Verneinung mit demselben Rechte entgegengestellt werden kann, und weder Empfindung noch Vernunft ein sicheres Kriterium abgeben, auf beide zugleich aber sich zu berufen eine Lächerlichkeit ist. Dann aber folgt hinsichtlich des zweiten, dass das einzig richtige Verhalten das ist, nichts von den Dingen auszusagen (ἀφασία) oder sein Urtheil über sie zurückzuhalten (ἐποχή), denn wer sich für Etwas verbürgt, dem ist der Schade nahe. Demgemäss ist jede Entscheidung abzulehnen, auf jede Frage zu antworten: Ich bestimme Nichts, Vielleicht oder dergl., und anstatt zu behaupten: so ist es, nur zu erzählen: so erscheint es mir. Dies gilt ganz gleich von Erkenntnissen wie von sittlichen Vorschriften, denn wie Nichts für Alle wahr, so ist auch Nichts an sich gut oder schändlich. Je mehr man nun dieser Weisung folgt, um so sicherer wird drittens die Unerschütterlichkeit (ἀταραξία) erreicht, welche allein den Namen der ἀπάθεια verdient. Da die gewöhnlichen Menschen stets von ihren πάθεσι geleitet werden, so kann es als die Aufgabe des Weisen bestimmt werden, den Menschen auszuziehn. Für das praktische Leben ist

diese Skepsis ganz ungefährlich. Hier gilt die Weisung, dem zu folgen was allgemeine Gewohnheit ist, also dem was Allen gut scheint.

Diog. Laërt. IX, 11. 12. *Ritter* et *Preller* l. c. §. 345—353.

§. 100.

Obgleich die Lehre des *Pyrrho* und *Timon* namentlich bei den Aerzten Anklang fand, so tritt doch die ganze Richtung für eine Zeitlang mehr in Verborgenheit, bis, veranlasst durch die Erörterungen der Dogmatiker über die Kriterien der Wahrheit, eine schulmässig ausgebildete Skeptik ins Leben tritt, und zwar zuerst in der gemilderten Form der neueren Akademie, die ihrerseits, wo sie sich im Lauf der Zeiten immer mehr dem Dogmatismus annähert, als Reaction gegen sich die Wiedererneuerung der Pyrrhonischen Skepsis hervorruft, bereichert um eine streng wissenschaftliche Form. Obgleich in Vielem einander verwandt, stehn sie doch in vieler Beziehung einander feindselig gegenüber, und werden deshalb in der Darstellung von einander zu trennen seyn.

§. 101.

B.

Die neuere Akademie.

1. *Arkesilaos* (Ol. 115, 1—138, 4) aus Pytana in Aeolien gebürtig, soll zuerst von Rhetoren, dann von *Theophrast* (§. 91), weiter von dem Akademiker *Krantor* (§. 80) gebildet worden seyn, zugleich aber auch mit *Menedemos*, *Diodoros* und *Pyrrhon* Umgang gehabt haben, und ist nach dem Tode des *Krates* in der Akademie als Lehrer aufgetreten. Die dialogische Form seiner Lehren, von der einige Nachrichten sprechen, bestand vielleicht in Reden für und gegen. Schriftliches von ihm existirt nicht. Sein gutmüthiger Charakter wird gerühmt, doch aber auch allerlei Unrühmliches ihm nachgesagt. Wegen seiner Abweichungen von *Plato* wird er Stifter der neueren, oder auch, je nachdem man die Modificationen der Lehre zählt, der mittleren, endlich der zweiten Akademie genannt. Seine Skepsis hat er besonders im Gegensatz zu den Stoikern entwickelt, an denen er erstlich tadelt, dass sie die Ueberzeugung als ein Drittes neben die Meinung und das Wissen stellen, da sie doch beide begleiten kann, dann aber dass sie überhaupt eine mit Ueberzeugung begleitete Vorstellung, φαντασία καταληπτική, statuiren. Es gibt keine Ueberzeugung, da weder die sinnliche Wahrnehmung noch das Denken eine Sicherheit gewährt. Dabei ist es ein Irrthum, dass ohne ein Kriterium der Wahrheit die Sicherheit des Handelns aufhöre; für dieses reicht die Wahrscheinlichkeit aus. Die Zurückhaltung des Urtheils führt

zur Unerschütterlichkeit, der wahren Glückseligkeit. — Als der nächste Nachfolger des *Arkesilaos* wird *Lakydes* genannt, von dem Einige erst die neuere Akademie datiren wollen, weil *Arkesilaos* noch an dem alten Orte lehrte. Dem *Lakydes* folgten *Euandros* und *Hegesias*. Sie alle verschwinden gegen

2. *Karneades* von Kyrene (Ol. 141, 2 — 162, 4), der auch als Stifter der dritten Akademie gilt, und der, in Athen sehr geehrt, als das Haupt der, im J. 158 nach Rom geschickten Gesandtschaft, hier durch seine Prunkreden für und gegen die Gerechtigkeit den verspäteten Zorn des *Cato* hervorrief. Was er geschrieben hat, ist verloren gegangen. Nachrichten über ihn geben ausser *Diogenes* von Laërte *Sextus* nach den Berichten seines Schülers *Kleitomachos* und vor Allen *Cicero*. Auch *Karneades* kommt zu seinen skeptischen Resultaten durch Bestreitung der Stoiker. Namentlich des *Chrysipp*, von dem ganz abhängig zu seyn, er oft scherzhaft behauptet. Um die Unmöglichkeit eines Kriteriums und der, darauf sich stützenden, Ueberzeugung darzuthun, analysirt er die Vorstellung und findet, dass dieselbe ein Verhältniss habe, sowol zu dem Gegenstande, durch den, als zu dem Subjecte, in dem sie entsteht. Uebereinstimmung mit jenem gibt Wahrheit, vom Verhältniss zu diesem hängt die Wahrscheinlichkeit ab. Ueber die erstere zu entscheiden, haben wir weder an der Wahrnehmung noch an dem Denken ein Mittel. Ja, eine Vergleichung der Vorstellung mit dem Gegenstande ist eine Unmöglichkeit, indem wenn wir sie versuchen, es immer der schon vorgestellte Gegenstand ist, den wir in die Vergleichung ziehn. Auf eine eigentliche κατάληψις muss also verzichtet werden; selbst in der Mathematik. Wir müssen uns mit der Wahrscheinlichkeit, πιθανότης, begnügen, welche verschiedene Grade hat, indem wahrscheinliche, unzweifelhafte und allseitig geprüfte Vorstellungen unterschieden werden können. Zu welchen Widersprüchen es führe, wenn man mehr will als Wahrscheinlichkeit, davon seyen die Stoiker ein Beweis. Namentlich in dem Schlusspunkte ihrer Physik, der Lehre von Gott. Die Annahme eines unvergänglichen und unveränderlichen Wesens soll nicht nur mit den übrigen Stoischen Lehren, sondern mit sich selbst in Widerspruch stehn. So wenig von einem theoretischen Satze gesagt werden kann, dass er absolute Wahrheit habe, so wenig von einem praktischen Grundsatz. Nichts ist von Natur oder für Alle gut, sondern Alles durch Satzung und je für verschiedene Subjecte. Wenn darum der Weise sich überall nach der bestehenden Sitte richten wird, so wird er doch in allen praktischen, gerade wie in den theoretischen Fragen sich jedes

Urtheils enthalten; er wird Nichts für gewiss halten, nicht einmal dass Alles ungewiss sey. Diese Zurückhaltung, welche die Unerschütterlichkeit zur Folge hat, soll *Karneades* praktisch so geübt haben, dass *Kleitomachos* behauptet, selbst er sey nie im Stande gewesen zu merken, welcher von zwei entgegengesetzten Behauptungen der Meister sich zuneige.

3. *Philo* von Larissa, der in Rom lehrte, wird nebst dem *Charmidas* oft als Stifter der vierten Akademie bezeichnet. Im *Antiochos* von Askalon, den *Cicero* in Athen hörte und welchen man die fünfte Akademie gründen lässt, trägt die fortwährende Polemik gegen die Stoiker die natürliche Frucht, dass die Skepsis sich mit stoischen Elementen vermischt. Diese Annäherung rechtfertigt er dadurch, dass er den Unterschied der ursprünglichen und der neueren Akademie leugnet, mit der ersteren aber die Stoiker mehr, als ihr veränderter Sprachgebrauch zugestehen wolle, übereinstimmen lässt. Diese Verschmelzung rief die Reaction der strengeren Skepsis hervor.

Diog. Laërt. IV, 6. *Ritter* et *Preller* l. c. §. 414—428.

C.

Rückkehr zur Pyrrhonischen Skepsis.

§. 102.

a. Aenesidem.

1. *Ainesidemos* von Knossos, ein jüngerer Zeitgenosse des *Cicero*, der in Alexandrien lehrte, ward durch die Weise, in welcher *Antiochos* die Stoiker bekämpfte und die ihm ganz dogmatisch erschien, wieder auf die consequentere Skepsis des *Pyrrho* zurückgeführt und nannte darum die (verloren gegangenen) acht Bücher Untersuchungen: Pyrrhonische. Die einzigen sicheren Nachrichten über ihn danken wir dem *Photius*; *Sextus* trennt nicht immer, was *Aenesidem* und was seine Schüler und Nachfolger gesagt haben. Nur von diesen, wenn überhaupt der ganzen Nachricht nicht ein Missverständniss zu Grunde liegt, kann gelten was er sagt, dass die Skepsis als Vorbereitung zum Heraklitismus gedient habe. *Ainesidemos* hat vielmehr die strenge Skepsis als das Ziel, die akademischen Zweifel nur als Vorübung dazu angesehn. Der wahre Skeptiker erlaubt sich nicht, wie der Akademiker, zu behaupten, dass es keine Gewissheit sondern nur Wahrscheinlichkeit gebe. Dies wäre schon ein *δόγμα*. Er bejaht nicht, verneint nicht, bezweifelt nicht, sondern untersucht. *Σκέψις* ist nicht *σκῆψις*. Das Wesentliche ist, dass er gar Nichts behauptet, so dass die Ausdrücke: Vielleicht, Ich bestimme nichts u. dergl. die einzigen sind, die er sich erlaubt. Zu dieser Zurückhaltung

gelangt man nun am Schnellsten, wenn man Alles unter gewissen Gesichtspunkten (τόποι oder τρόποι τῆς σκέψεως) betrachtet, deren *Ainesidemos*, oder seine Schule, zehn gebraucht hat, welche *Sextus* aufzählt. Die Verschiedenheit der gleichen Sinnesorgane bei verschiedenen Subjecten, der Widerstreit der Wahrnehmungen verschiedner Sinne, die Relativität der meisten Prädicate die wir beilegen u. s. w., sollen die Gründe seyn, warum es keine objectiv gewissen Aussagen gebe, sondern eigentlich Jeder nur seinen eignen Zustand beschreiben und aussagen dürfe, wie ihm Etwas erscheine. Unter jenen Topen, welche theoretischer, praktischer, religiöser Art sind, findet sich nun auch die Unhaltbarkeit des Causalitätsbegriffes, dieses Angriffspunktes auch für manche viel spätere Skeptik. Einige Gründe gegen diesen Begriff erscheinen ziemlich flach, andere, z. B. die Behauptung der Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung, gehen tiefer in die Sache ein.

2. Ein Nachfolger des *Ainesidemos*, *Agrippa*, soll die zehn Tropen auf fünf reducirt haben und als solche die Verschiedenheit des Wortsinnes, dass jedes Räsonnement auf den endlichen Progress hinausführe, dass Alles relativ sey, auf bestreitbaren Voraussetzungen beruhe, endlich dass jedes Räsonnement sich im Kreise bewege, angeführt haben. *Diogenes* von Laërte gibt eine Menge von Namen an, welche die fast zwei Jahrhunderte zwischen *Ainesidemos* und *Sextus* ausfüllen sollen.

§. 103.

b. Sextus Empiricus.

1. Der Arzt *Sextos*, wegen der von *Philinos* begonnenen Richtung, der er angehörte, *Empeirikus* genannt, lebte gegen Ende des 2ten Jahrhunderts nach Christo wahrscheinlich in Athen und dann in Alexandrien. Für uns gewiss, weil seine Schriften sich erhalten haben, wahrscheinlich aber auch an sich, ist er der Bedeutendste unter den Skeptikern. Seine drei Bücher Pyrrhonischer Hypotyposen enthalten die Charakteristik des skeptischen Standpunktes und erörtern von ihm aus die Hauptbegriffe. Nur für die Geschichte der Philosophie überhaupt, nicht für die Kenntniss des skeptischen Standpunktes insbesondere, ist sein Hauptwerk wichtiger. Es sind dies die eilf Bücher gegen die Mathematiker, d. h. gegen alle Dogmatiker, in welchen im 1. Buch die Grammatik, im 2. die Rhetorik, im 3. die Geometrie, im 4. die Arithmetik, im 5. die Astronomie, im 6. die Musik, im 7. und 8. die Logik, im 9. und 10. die Physik, im 11. die Ethik kritisirt und als unsicher dargestellt werden. Die fünf letzten Bücher werden oft auch als Schrift gegen die Philosophen angeführt, und *J. Bekker* hat sie

in seiner Ausgabe des *Sextus* (Berol. 1842) unter der Ueberschrift πρὸς Δογματικούς den übrigen Büchern vorausgestellt. Die Schriften des *Sextus* pflegen citirt zu werden nach der Ausgabe von *Fabricius* Leipz. 1718. Fol. mit lateinischer Version. Ein guter Abdruck dieser Ausgabe ist in Leipzig bei *Kühn* im J. 1842 in 2 Bdn. 8. erschienen.

2. Zuerst fixirt *Sextus* den Begriff der Skepsis so, dass er den Dogmatikern, welche wie *Aristoteles* und die Stoiker die Erkennbarkeit der Dinge festhalten, die Akademiker entgegenstellt, welche die Unerkennbarkeit derselben behaupten. Von beiden sind unterschieden, die gar Nichts behaupten und wegen dieser Zurückhaltung Ephektiker, weil sie die Wahrheit weder meinen gefunden zu haben, noch an ihr verzweifeln, sondern sie suchen Zetetiker oder Skeptiker, weil sie in jeder Untersuchung die Schwierigkeiten aufsuchen, Aporetiker genannt werden können. Der wahre Skeptiker behauptet nicht, dass jedem Satz der entgegengesetzte entgegengestellt werden kann, sondern sieht zu ob es nicht geschehen könne. Hülfsmittel bei diesem prüfenden Zusehn sind jene verschiedenen Tropen, welche auf drei zurückgeführt werden können, indem sie entweder das Verhältniss der Vorstellung zu dem Object, oder zu dem Subject, oder endlich zu beiden betreffen; ja man kann sie alle drei als verschiedene Arten des einen Tropus von der Relativität ansehn. Gegenstand der Untersuchung sind sowol die φαινόμενα, als die νοούμενα, und da in der Untersuchung sich findet, dass hinsichtlich beider die gleiche Berechtigung (ἰσοσθένεια) entgegengesetzter Behauptungen zugegeben werden muss, so führt die Skepsis zur Zurückhaltung alles Urtheils, diese aber zur Unerschütterlichkeit. Der wahre Skeptiker sieht Alles als unentschieden an, selbst dies, dass Alles unentschieden ist. An anderen Orten wird dies freilich beschränkt und der Ausspruch, dass Alles unsicher sey, dem verglichen: Zeus ist der Vater aller Götter, der ja auch eine, freilich nur eine, Ausnahme in sich enthalte. Anstatt daher von den Gegenständen irgend etwas zu behaupten, beschreibt der wahre Skeptiker nur sein Afficirtwerden von ihnen, sagt Nichts über die Erscheinungen aus, sondern nur Einiges über ihr Erscheinen. Im Praktischen zeigt er dieselbe Zurückhaltung. Obgleich er überall thun wird, was der Landesgebrauch fordert, wird er sich doch sehr hüten von irgend etwas zu sagen, es sey an und für sich gut oder schlecht. Sehr ausführlich werden die gewöhnlichen Antworten der Skeptiker: Vielleicht, nicht mehr als das Gegentheil, Ich weiss nicht u. s. w. durchgenommen und dann gezeigt, dass, wenn es Ernst mit ihnen ist, die völlige Unangreifbarkeit die Folge seyn muss,

3. Aus dem grösseren Werke des *Sextus* sind für die richtige Würdigung seines Skepticismus besonders die Angriffe gegen die Logik, Physik und Ethik wichtig. Der ersteren wird die Unhaltbarkeit aller Kriterien der Wahrheit und die Unsicherheit des syllogistischen Verfahrens vorgerückt. Der zweiten werden die Schwierigkeiten und Widersprüche im Raum- und Zeitbegriff vorgehalten. Die Ethik endlich muss sich die Verschiedenheit der sittlichen Vorschriften bei verschiedenen Völkern vorerzählen lassen, aus der sich ergebe, dass Nichts von Natur und für Alle gut oder schlecht sey. Genug, der völlige Subjectivismus im Theoretischen und Praktischen ist das Resultat, das sich ergibt.

Diog. Laërt. IX, 12. *Ritter* et *Preller* l. c. §. 467—476.

§. 104.

Dass der Skepticismus beide Formen des Dogmatismus zugleich angriff, musste diese einander näher, und ihnen zum Bewusstseyn bringen, in wie Vielem sie einig waren. Daher, je länger jener Kampf dauert, um so mehr die Lehren der Epikureer und Stoiker eine eklektische Färbung annehmen. Der Umstand, dass der römische Geist, wo er mit ihnen bekannt wird, zugleich den Skepticismus kennen lernt, so dass die Philosophie nicht von ihm erzeugt wird, sondern in Form fertiger, noch dazu ausländischer, Systeme an ihn gebracht wird, seine ganze Natur ferner, die ihn die Speculation nicht um ihret selbst willen, sondern wegen praktischer (Aufklärungs- und oratorischer) Zwecke treiben und darum überall annehmbar finden lässt, was diesem Zwecke dienen kann, Beides zusammen macht es erklärlich, dass in der römischen Welt sich ein Synkretismus bildet, in welchem, je ververschiedner die verbundenen Elemente, um so mehr der Skepticismus sich als der einzige Kitt derselben erweist. Mehr oder minder sind Alle, die in Rom philosophirten, Synkretisten gewesen, nur dass in den Einen wie z. B. *Lucullus, Brutus, Varro, Cato j.* das stoische, in Anderen wie *Pomp. Atticus* und *C. Cassius* das epikureische, in noch Anderen wie im *M. P. Piso* das peripatetische Element vorwiegt. Der Synkretismus ist eben so sehr Dogmatismus wie Skepticismus, worin eben seine formelle Inconsequenz, und seine Hauptschwäche, als System genommen, besteht.

III.

Die Synkretisten.

§. 105.

Die Entstehung des Synkretismus ist aber nicht nur erklärlich,

wie dies auch krankhafte Erscheinungen sind, sondern in der römischen Welt ist sie eine Nothwendigkeit, und darum hat der Synkretismus der Römerzeit eine so grosse und nachhaltige Wirkung gezeigt. Das Princip des römischen Geistes (s. §. 93) nöthigt ihn, wo er nach Grösse strebt, diese darein zu setzen, dass das römische Volk eine Summe vieler, wo möglich aller, Völker werde. Ein Volk aber, das sich rühmt als eine *colluvies* entstanden zu seyn, das nicht müde wird durch Juxtaposition zu wachsen, das den Erdkreis als das ihm verheissene Land ansieht, dessen Tempel ein Pantheon ist, das kann die wahre und seine Philosophie nur in einer solchen sehen, welche Platz hat für alle, auch die verschiedensten Lehren. Núr unter einer Herrschaft wie die allumfassende römische ist der philosophische Synkretismus das Geheimniss aller denkenden Menschen, da aber hat er sein welthistorisches Recht, ist eine grosse, darum nachhaltige, Erscheinung. Der Synkretismus tritt aber auf in zwei wesentlich verschiedenen Formen. In der einen kann er nach seinem Hauptsitz der römische, nach seinem Hauptrepräsentanten der Ciceronische, nach den Elementen, die in ihm gemischt werden, der klassische genannt werden. Da hier nur gemischt wird, was die Philosophie bereits besessen hatte, so sind es nicht neue Ideen, die sein Verdienst ausmachen, sondern die geschmackvolle Weise und die schöne Form des Philosophirens: sie sind es wegen der, als im späteren Mittelalter die Philosophie zur äussersten Geschmacklosigkeit gekommen war, auf *Cicero* als den wahren Antibarbarus hingewiesen werden konnte (s. §. 239, 2). Ganz anders ist die Stellung des Synkretismus in seiner zweiten Form, wo er nach seinem Hauptsitz der Alexandrinische, nach seinem Hauptvertreter der Philonische, nach seinem Inhalte der hellenistische genannt werden kann. Das Hineinnehmen religiöser, namentlich aber orientalischer Ideen in die Philosophie bereichert sie so, dass, verglichen mit dem oft so tiefen Inhalt bei den Alexandrinischen Synkretisten, die Lehre des *Cicero* flach erscheinen kann. Aber da jene Ideen auf einem ganz anderen Boden erwuchsen, als die mit denen sie jetzt verschmolzen werden sollen, so wird die Verbindung form- und geschmacklos, oft monströs, und in der Form ist *Cicero* dem *Philo* weit überlegen. Eben darum hat, gleichfalls im späteren Mittelalter, als die Philosophie fast allen Inhalt verloren hatte, und sich in bloss formellen Spielereien gefiel, die Erinnerung an Alexandrinische und ihnen verwandte Lehren als Heilmittel gedient.

A.
Der klassische Synkretismus.

§. 106.

a. Cicero.

1. *M. Tullius Cicero*, 107 v. Chr. in Arpinum geboren, 44 v. Chr. ermordet, verdankt, wie er das oft ausgesprochen hat, seine Bildung Griechenland, das er als junger Mann für mehrere Jahre zum Wohnsitz nahm. Besonders als Redner, aber auch als Staatsmann und Philosoph ist er berühmt geworden, in letzterer Beziehung bei der Nachwelt mehr als bei den Zeitgenossen. Zuerst vom Epikureer *Phädrus* in die Philosophie eingeführt, hat er später den Unterricht des Epikureers *Zeno*, der Akademiker *Philo* und *Antiochus*, der Stoiker *Diodotus* und *Posidonius* genossen, ausserdem aber ungeheuer viel gelesen. Seine philosophische Beschäftigung, die er immer wieder vornahm, wenn er vom Staatsdienste zurückgedrängt war, hat besonders zum Zweck gehabt, seinen Landsleuten in der eignen Sprache und von allen Einseitigkeiten befreit, das zu sagen, was die griechischen Philosophen ergrübelt hatten. Darum ist er oft bloss Uebersetzer. Dabei verleugnet sich in der Form nie der Redner, in der Tendenz nie der praktische Römer. Das Publicum, das er sich denkt, besteht aus gebildeten und verständigen Männern höheren Standes, mit denen er im geistreichen Räsonnement sich ergeht. Wie die Sophisten in Athen den Boden für die Saat wahrer Philosophie vorbereiteten, so hat für weitere Kreise und zu verschiedenen Zeiten *Cicero* ein Gleiches geleistet. Seine Werke sind durch Jahrtausende die Schulbücher gewesen, welche selbst in den dunkelsten Zeiten die Kunde von dem, und das Interesse an dem erhielten, womit sich Griechenlands Philosophen beschäftigt hatten.

2. Da der Hortensius, in welchem *Cicero* den Werth der Philosophie überhaupt besprochen hat, verloren gegangen ist, so sind für seine Philosophie die wichtigsten Werke: hinsichtlich seines ganzen Standpunkts die, aus zwei verschiednen Redactionen verschmolzenen, nicht vollständig erhaltenen zwei Bücher (von vieren) Academica, für die theoretische Philosophie die Schriften de natura Deorum Libb. III und de divinatione Libb. II, für die praktische: De finibus bonorum et malorum Libb. V, die Tusculanae quaestiones Libb. V, de officiis Libb. III und was von seinen Büchern de republica erhalten ist. Die anderen Schriften praktischen Inhalts sind mehr populäre Declamationen als Abhandlungen zu nennen. Der Ausgaben seiner Werke gibt es bekanntlich sehr viele.

3. Dem ganzen Naturell des *Cicero,* so wie der Aufgabe, die er sich gestellt hatte, entsprach am Meisten ein gemässigter Skepticismus, wie derselbe stets die Theorie der Weltmänner zu seyn pflegt. Dies der Grund, warum er als seine Philosophie die der neueren Akademie zu bezeichnen pflegt, die ihn in Stand setze, ohne sich einem bestimmten Systeme zu verpflichten, vereinzelte Untersuchungen anzustellen und, was ihm am Wahrscheinlichsten sey, anzunehmen. Die Art der neueren Akademie, Gründe für und gegen Alles aufzusuchen, hat darum seinen vollen Beifall; sie erlaubt, was namentlich dem Redner so wichtig ist (vgl. de fato 1, Tusc. II, 3), nach Umständen dies oder jenes geltend zu machen. Endlich, was nicht ihr kleinster Vorzug, sie macht bescheiden und schützt vor den abgeschmackten Uebertreibungen, in denen sich die anderen Systeme gefallen, die nicht auf die allgemeine Meinung achten. Zu diesen Uebertreibungen rechnet *Cicero* die deklamatorischen Beschreibungen des Weisen bei Epikureern und Stoikern, bei welchen es zuletzt darauf hinausläuft, dass es nie einen Weisen gegeben hat. Im Sinne dieser, ist er keiner und will es nicht seyn. Er will auch nicht schildern was der vollkommne Weise weiss und vermag, sondern was dem verständigen Manne wahrscheinlich ist, und wie er sich zu betragen hat. Seine Aufgabe ist nicht, ein neues System aufzustellen, sondern indem er in geschmackvoller Weise und in reiner lateinischer Sprache logische, physikalische, besonders aber ethische Untersuchungen anstellt, dazu beizutragen, dass zu den übrigen Siegeskränzen, die Rom den Griechen entriss, auch der der Wissenschaften und namentlich der Philosophie hinzu komme (u. A. Tusc. II, 2). Nach dem *Plato* und den Akademikern stellt *Cicero* den *Aristoteles* und die Stoiker am Höchsten. Am Wenigsten hält er von der Lehre des *Epikur*. Sie ist ihm so leichtfertig und darum so unrömisch, dass er behauptet, die Epikureer wagten in römischer Gesellschaft gar nicht, offen zu reden. Ihr eigentlicher Lehrmeister, *Demokrit,* steht ihm viel höher als sie.

4. Sondert man, was *Cicero* über die einzelnen philosophischen Disciplinen gesagt hat, so findet man über die **Logik** meist Negatives. Er tadelt die Epikureer, dass sie die Definitionen, die Eintheilungen, die Syllogistik vernachlässigt haben, und preist im Gegensatz dazu die Peripatetiker. Er bestreitet sowol Epikureer als Stoiker, wenn sie meinen ein sicheres Kriterium der Wahrheit zu besitzen; ein solches gibt es nicht, obgleich die Sinne, namentlich der gesunde Menschenverstand, einen genügenden Grad von Wahrscheinlichkeit gewähren, um mit Sicherheit handeln zu können.

5. Was die **Physik** betrifft, so liebt es *Cicero* auf die Lücken in dieser Wissenschaft, und darauf hinzuweisen, dass es kaum einen Punkt gebe, der nicht streitig sey. Er will aber gerade darum, dass das Studium derselben getrieben werde, es wird dazu dienen die Anmassung des Wissens zu dämpfen und bescheiden zu machen. Ausserdem muss man in Einem selbst den Epikureern Recht geben, nämlich dass die Beschäftigung mit der Naturkunde das beste Mittel ist, von Furcht und Aberglauben befreit zu werden. (Nur muss man die Wirkung dieses Studiums nicht darauf beschränken, es erhebt auch und bessert.) In diesem Punkte haben es nun die Stoiker sehr an dem fehlen lassen, was *Cicero* von einem verständigen Manne, und nun gar von einem Philosophen, erwartet. So sehr er nämlich selbst dafür ist, dass die religiösen Vorstellungen des Volks geschont werden, da sie zum Wohl des Staates für die Masse nothwendig sind, so fällt es ihm doch nicht ein, die Erzählungen von den vielen Göttern, eben so die Untrüglichkeit der Augurien und aller übrigen Orakel für wahr zu halten, die Stoiker mit ihrer philosophischen Begründung des Polytheismus erscheinen ihm darum als Patrone des Obscurantismus. Eben so ist ihm, schon aus ethischen Gründen, weil damit keine Freiheit vereinbar, das Fatum der Stoiker ein Wahn. Er selbst kommt durch die teleologische Betrachtung der Welt zur Gottheit, wie ihm auch das vorkommende Unzweckmässige die meisten Scrupel hinsichtlich dieses Punktes macht. Er denkt sich die Gottheit als Eine, sie ist unserem Geiste wesensgleich, wie sie denn auch der Welt gerade so innewohnt wie unser Geist unserem Leibe. Diese Wesensgleichheit wird oft so hervorgehoben, dass es fast pantheistisch klingt. Dass Gott bald als ein immaterielles Wesen bezeichnet wird, und bald wieder mit einer feuerähnlichen Substanz oder auch dem Aristotelischen Aether identificirt wird, hat seinen Grund in einem ganz ähnlichen Schwanken hinsichtlich des menschlichen Geistes. Uebrigens will *Cicero* durchaus nicht, dass alles Einzelne auf die göttliche Wirksamkeit zurückgeführt werde: gar Vieles wirkt die Natur oder es geschieht von selbst. Ausser der Gottheit ist dem *Cicero* in der Physik Nichts so wichtig, wie der menschliche Geist. Dass er mehr ist, als die grob materiellen Bestandtheile der Welt, das steht ihm fest, eben so die Freiheit. Auch die Unsterblichkeit ist ihm im höchsten Grade wahrscheinlich, obgleich er davor warnt, den philosophischen Beweisen dafür zu viel Glauben zu schenken. Was die Beschaffenheit des Lebens nach dem Tode betrifft, so soll es

glücklich seyn; Alles was von Strafen und Qualen erzählt wird, erklärt er für Aberglauben.

6. Mit der grössten Vorliebe beschäftigt sich *Cicero* mit der Ethik; früher oder später führt jede Untersuchung ihn auf ethische Fragen, und er erklärt wiederholt, dass die Philosophie die Kunst des Lebens sey, und dass die Untersuchungen über das höchste Gut die Hauptsache in der Philosophie ausmachen. Der Standpunkt, den er dabei einnimmt, nähert sich in sehr Vielem dem Stoischen. In den Paradoxen commentirt er die Lieblingsformeln der Stoiker so als gehörte er ganz zu ihnen. Dabei aber mildert er durch das Hineinnehmen Peripatetischer Elemente ihre Härten. Dadurch erscheint er oft schwankend. Nur in Einem bleibt er consequent, das ist die Bekämpfung der Epikureischen Lehre, deren Darstellung und Widerlegung die ersten beiden Bücher der Schrift de finibus gewidmet sind. Schon bei den untermenschlichen Wesen lasse sich nachweisen, dass es etwas Höheres gebe als die blosse Lust, nun gar bei dem Menschen, der ja selbst beim Essen mehr verlangt als nur sie. Der Tadel der Peripatetiker, dass sie die Tugend in die Mässigung statt in die Unterdrückung der Triebe gesetzt hätten, die Behauptung, dass alle Affecte krankhaft, dass mit einer Tugend alle gegeben seyen, dass die Tugend in sich selbst ihren Lohn habe, dass das wahre Glück selbst in die Kuh des *Phalaris* hinabsteigen könne u. s. w. alles dies erinnert an die Stoiker und ihre Declamationen. Dann aber besinnt sich *Cicero* wieder; alles dies gilt nur von dem wirklich Weisen, der nirgends vorkommt, und von dem allein man das *recte factum* (κατόρθωμα) prädiciren könne, während bei dem wirklichen Menschen es schon hinreiche, wenn er nicht hinter dem *officium* (καθῆκον) zurückbleibe; für das wirkliche Leben ist Glückseligkeit, ohne dass auch Glück dazu käme, nicht denkbar; eine mässige Lust ist durchaus nicht zu verschmähn; im Grunde ist der Schmerz doch ein Uebel u. s. w. Kurz, es ist als hörte man einen Peripatetiker. Er selbst findet darin keine Inconsequenz, denn der Unterschied zwischen Stoikern und Peripatetikern soll mehr in den Worten liegen. Was er an den Stoikern besonders tadelt ist, dass sie nicht den ganzen Menschen, sondern nur einen Theil von ihm, das Geistige, ins Auge fassen, und darum das höchste Gut verkümmern, welches nur dann vollständig gefasst wird, wenn darin das der (natürlich ganzen) eignen Natur Gemässseyn aufgenommen ist.

7. Charakteristisch ist nun, wie Alles, was die griechischen Philosophen gelehrt hatten, von dem römischen Uebersetzer nicht

nur in die Sprache, sondern auch den Geist seines Volks übertragen wird. Wo der künstlerische Grieche „schön" zu sagen pflegte, da begegnet man bei *Cicero* immer dem Ehrenvollen und Wohlanständigen *(honestum, decorum)*. Zwar protestirt er dagegen, dass hier der Werth der Handlung abhängig gemacht werde von der Beurtheilung Andrer, denn auch ungelobt bleibe das Löbliche löblich, allein, wie sehr der bürgerliche Gesichtspunkt des Anerkanntseyns hervortritt, zeigt nicht nur die Bezeichnung *turpe* für das Schlechte, sondern die Art, wie er in der Ehrliebe der Knaben die ersten Spuren der Tugend nachweist, und dem Ruhm eine Aehnlichkeit mit der Tugend zuschreibt. Durch das Hineinnehmen dieses bürgerlichen Gesichtspunktes modificirt sich nun auch die Unterscheidung zwischen dem juridisch und moralisch Verwerflichen, wie dies z. B. dort hervortritt, wo die buchstäbliche Befolgung der *lex Voconia* eine schändliche That genannt wird, während es doch sonst entschuldigt wird, wenn man um eines Freundes willen die Gesetze rabulistisch auslegt. Das Eine ist gegen die *consuetudo*, das Andere nicht, es ist nicht anständig wie Jener, es ist nobel, wie dieser zu handeln. Die ganz reine Subjectivität des modernen Gewissens fehlt hier noch, und es bleibt Phrase, wenn er auf den Ehrenmann die sprüchwörtliche Redensart anwendet, dass man mit ihm im Dunkeln würfeln könne.

Ritter et *Preller* l. c. §. 436—446.

§. 107.

b. Seneca.

Böhm Seneca und sein Werth. Berlin 1856. *Holzherr* Der Philosoph Lucius Annäus Seneca. Rastatt 1858.

1. Auch *Lucius Annäus Seneca*, geb. im J. 5 n. Chr. in Corduba, gest. 65 n. Chr., ist wie er das wiederholt ausspricht Synkretist, obgleich das Stoische Element in ihm vorwiegt. Das grosse Anselm, welches er in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeit genoss, liess die Sage von seiner Bekehrung durch den Apostel *Paulus* entstehn, und diese wieder stützte seine Autorität im Mittelalter, dem, neben *Plinius*, *Seneca* der Hauptlehrer in der Physik war. Bei dem Erwachen des philologischen Interesses gegen Ende des Mittelalters ward er fast eben so wie *Cicero* cultivirt. Wie für diesen, so kam auch für *Seneca* eine Zeit übertriebener Nichtachtung, die zum Theil noch fortdauert. Unter den vielen Ausgaben seiner Werke kann die ältere des *Lipsius* Antw. 1605 und die neueste von *Haase* Leipz. 1852 genannt werden. Die meisten seiner Schriften sind populäre Behandlungen ethischer Fragen (de ira, de consolatione, de animi tranquillitate, de con-

stantia sapientis, de clementia), andere betreffen die Physik (Quaestiones naturales), noch andere Religiöses (de providentia). Die grösste Vielseitigkeit zeigt sein Hauptwerk, die hundert und vier und zwanzig Briefe ad Lucilium.

2. Die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, die durch sittliches Handeln anzustrebende Gottähnlichkeit, welche sich in dem gleichmüthigen Ertragen aller Umstände zeigt, so dass die *laeta paupertas* und das *pati posse divitias* den Weisen charakterisirt, die Selbstgenügsamkeit, die sogar ohne Freund leben kann, das ist was er fortwährend anräth und wofür er fast eben so oft die Autorität des *Epikur* als der Stoiker anruft. Vor Allem ist ihm die Philosophie praktisch, *facere docet, non dicere* sagt er; sie ist *studium virtutis;* die Tugend aber oder die Weisheit setzt er vor Allem in die Consequenz: *Sapientis est semper idem velle atque idem nolle.* Dies, so wie die häufigen Behauptungen, dass der Schmerz unbedeutend, der Selbstmord letztes Auskunftsmittel sey, ist rein Stoisch, eben so wenn er sagt, dass es Eins gebe, worin der Weise selbst über der Gottheit stehe, dass er nicht von Natur, sondern durch sich, weise sey. Dann aber spricht er sich auch sehr oft gegen die Stoiker aus, sein praktischer Sinn lässt ihn ihre spitzfindigen Untersuchungen, sein Weltverstand ihre Uebertreibungen tadeln, namentlich in dem theoretischen Theil seiner Philosophie zeigt er eine Neigung zum Skepticismus der neueren Akademie.

3. Vor Allem ist ihm charakteristisch die Abtrennung der Moral von der naturalistischen Grundlage, die sie bei den Stoikern hatte, das Anknüpfen derselben an religiöse Motive, an ein angebornes sittliches Gefühl und an den Zorn über die verdorbene Welt, was Alles seiner Weltanschauung jene an die christliche erinnernde Färbung gibt, die Jeden überrascht, Viele blendet. Die Erhebung über die Schranken der Nationalität zum Gedanken einer rein menschlichen Tugend, die den Standesunterschied aufhebt und keinen zwischen Feind und Freund statuirt, die Anerkennung der Schwäche der menschlichen Natur, die manchmal *caro* genannt wird, die Nothwendigkeit des göttlichen Beistandes zur Tugend, die Lehre, dass die völlige Hingabe an Gott die wahre Freiheit sey u. s. w., alles dies hat Manche, namentlich Franzosen, dahin gebracht den *Seneca* einen vom Christenthum angeregten Mann zu nennen. Wir möchten ihm vielmehr die Stellung eines Vorläufers desselben anweisen, mit der es verträglich ist, dass er die Christen *sceleratissima gens* nennt. Der Ausdruck

des *Erasmus: si legas eum ut paganum scripsit christiane, si ut christianum scripsit paganice* ist sehr treffend.

Ritter et *Preller* l. c. §. 452. 453.

B.

Der hellenistische Synkretismus.

J. A. B. Lutterbeck Die neutestamentlichen Lehrbegriffe. Mainz 1852. 2 Bde.

§. 108.

Alexander des Grossen kurze Weltherrschaft ward von dem ewigen Werke überdauert, von dem seine Vermählung mit einer Orientalin das Symbol geworden ist. Seine Gründung Alexandria's, die fast so wichtig geworden ist, wie die Rom's, schuf einen neutralen Boden, auf dem das Griechenthum dem Orientalismus, und namentlich der Form desselben begegnet, die zu ihm den schroffsten Gegensatz bildet. Während die Schönheit des griechischen Wesens in der Lust an dem Sinnlichen wurzelt und untrennbar ist von der Ansicht, dass, was geschehen möge, von selbst geschieht oder Naturlauf ist, besteht die Erhabenheit des Judenthums darin, dass es den nicht-sinnlichen Gott Alles beliebig schaffen lässt, so dass es eine Natur im eigentlichen Sinne gar nicht gibt, sondern die Welt und was darinnen, nur ein, stets neues, Werk des Allmächtigen ist. Dieser Gegensatz, welcher den Griechen dahin bringt, nach Naturgemässheit, den Juden dazu, nach über- (d. h. nicht-) natürlicher Heiligkeit zu trachten, muss beide sich gegenseitig zum Aergerniss und zur Thorheit machen. Unter dem Schutze der Ptolemäer, auf die sich *Alexanders* Judenfreundschaft fortgepflanzt hatte, entwickelt sich, besonders durch den Umstand hervorgerufen, dass sie anfangen griechisch zu sprechen, d. h. zu denken, in den Juden ein Verlangen, Alles sich anzueignen was der griechische Geist ersonnen hatte. Und wieder die Griechen, denen die beiden grossen Macedonier den Ruhm geraubt hatten, die allein Unbesiegten und allein Gebildeten zu seyn, und deren Weisheit sich im Skepticismus bankerott erklärt hatte, suchen ihrer Armuth durch Aneignung orientalischer Ideen abzuhelfen. Aus diesem gegenseitigen Verlangen erzeugt sich ein ganz neuer Geist, den man, die gewöhnliche Bedeutung des Wortes etwas erweiternd, den hellenistischen nennen kann, er ist das Bewusstseyn des Dranges, welcher den *Alexander* zur Gründung seines Weltreiches trieb, und kann, wo sich *Alexanders* Aufgabe auf die Römer vererbt, nur immer neue Nahrung finden.

§. 109.

Indem der Grieche den hellenischen, der Jude den orientalischen Ideenkreis mit dem hellenistischen, d. h. aus Hellenismus

und Orientalismus gemischten, vertauscht, bekommt Jener ein Interesse für Solches, was den Naturlauf zu unterbrechen scheint, für Wunder und Weissagungen. Dies streitet eben so mit dem ächt griechischen Geiste, in welchem *Aristoteles* die Wunder mit den Missgeburten gleich stellte, *Plato* die Mantik dem unteren Menschen zuwies, wie es wieder mit dem altjüdischen Geiste streitet, dass jetzt die geistig Begabtesten unter den Juden anfangen, mit Naturwissenschaften und ärztlicher Kunst sich zu beschäftigen, dass eine Neigung zum Fatalismus sich bei ihnen entwickelt, und dass in den Apokryphen, die in dieser Zeit entstehn, die Schönheit gepriesen wird. Wie bei jedem Gemisch, so ist auch bei diesem die Möglichkeit gegeben, dass je eines der beiden Elemente vorwiege, und so werden zu den Erscheinungen des hellenistischen Geistes sowol die orientalisirenden Griechen, als die hellenisirenden Juden zu rechnen seyn. Dass bei jenen die Philosophie, bei diesen die Religion die Grundlage bilden, dort die Philosopheme eine religiöse Färbung annehmen, hier an die religiöse Satzung Speculation sich ansetzen wird, liegt in der Natur der Sache. Eben so dass in beiden Richtungen das hinzutretende Element nur allmählich immer sichtbarer hervortreten wird.

a. Orientalisirende Hellenen.

§. 110.

Der Name Neupythagoreer, mit dem man die orientalisirenden Griechen dieser Zeit bezeichnet, ist nur in sofern richtig, als man *Cicero* einen Akademiker nennen kann. Neben dem nämlich, was sie wirklich dem *Pythagoras* entnehmen, finden sich Platonische, Aristotelische, Stoische, ja selbst Epikureische Elemente in ihnen. Ausserdem Orientalisches, besonders Solches, worin Dualismus hervortritt, mit dem sich sowol die Zahlenlehre der Pythagoreer, als auch der Platonismus leicht verbinden liess. Persische, namentlich aber Aegyptische Lehren mussten sich den, grossentheils in Alexandria gebildeten, Männern empfehlen. Wäre die Ansicht *Röths* (s. §. 31) richtig, so würde erst in dieser Zeit die ächte Lehre des *Pythagoras* anfangen, über die bisher allein wirksame seiner unächten Schüler das Uebergewicht zu erhalten. Vom *Nigidius Figulus* haben wir durch *Cicero*, vom *Sextius* und unter dessen Schülern vom *Sotion* durch *Seneca* einige spärliche Nachrichten. Beide scheinen ihre Anregung in Alexandria empfangen zu haben, wo der Pythagorismus mächtig sein Haupt erhoben hatte, und die untergeschobenen Schriften des *Archytas*, *Ocellus Lucanus* u. A. entstanden. Dabei scheinen sich bald zwei verschie-

dene Richtungen geschieden zu haben, von denen freilich die Repräsentanten, welche uns bekannt geworden sind, einer späteren Zeit angehören. *Moderatus* aus Gades und *Nikomachos* aus Gerusa in Arabien haben die Zahlenlehre mehr betont, *Apollonius* von Tyana dagegen scheint mehr die religiösen und ethischen Elemente des Pythagorismus ausgebildet zu haben. Wir wissen wenig von ihm, denn der Tendenzroman des *Philostratos*, der ihn zum Gegenstande hat, ist mehr eine Quelle unserer Kenntniss des späteren, gegen das Christenthum reagirenden Neupythagorismus im 2ten und 3ten Jahrhundert nach Christo. Der grösste Theil der Orphica möchte um diese Zeit entstanden seyn.

Baur Apollonius von Tyana und Christus. Tübingen 1852.

§. 111.

1. Die bestimmteste Vorstellung eines hellenischen aber orientalisirenden Philosophirens gewähren uns die Schriften des *Plutarchos* von Chäronea (50—120 n. Chr.), die, obgleich sehr viele davon verloren gegangen sind, uns deutlich zeigen, wie in ihm mit Platonischen, Pythagoreischen, Peripatetischen, ja (trotz seiner Polemik dagegen) auch Stoischen, Philosophemen sich religiöse Vorstellungen vermischen, die Persischen und Aegyptischen Ursprung verrathen. Da *Plutarch* nicht einmal die Juden genau genug kennt, um ihre Religion von der Syrischen zu unterscheiden, geschweige denn dass er von christlichen Lehren Notiz genommen hätte, so muss er von manchen ihm sonst geistverwandten Männern, wie z. B. dem *Numenius*, geschieden, und ganz dem Alterthum zugewiesen werden. Freilich steht er ganz an der Grenze desselben, und diese Stellung macht es erklärlich, dass, wie Einige durch das Studium des *Seneca*, so noch Mehrere durch das des *Plutarch* zu einem lebendigen Christenthum gebracht worden sind. *Plutarchs* Werke sind oft herausgegeben worden. Die Ausgaben von *H. Stephanus* in 13 Bdn. 1572, von *Reiske* 12 Bde. 1774—82, von *Hutten* 14 Bde. 1791—1804 sind die berühmtesten.

2. Obgleich *Plutarch* selbst sich zu den Akademikern rechnet und oft, gerade wie sein Lehrer *Atticus*, dessen Philosophiren mehr ein philologisches Commentiren des *Plato* scheint gewesen zu seyn, eine fast sklavische Furcht zeigt, vom *Plato* abzuweichen, so entfernt er sich doch von ihm theils indem er seine Lehren im Aristotelischen Sinne umdeutet, theils indem er im Geiste der Nacharistoteliker die Theorie der Praxis unterordnet, theils endlich durch seinen Dualismus, dessen Verwandtschaft mit Persischen und Aegyptischen Lehren er selbst anerkennt, und nach welchem ein gutes und ein böses Urwesen auf die indifferente Materie ge-

staltend einwirken. Die böse Weltseele, von der *Plato* in den Gesetzen gesprochen hatte (§. 79, 6), ist ihm daher sehr willkommen. Die Macht des guten Urwesens ist die grössere, es selbst daher der erste Gott. Sein Walten ist die Vorsehung. Unter derselben steht, gleichsam eine zweite Vorsehung, die Herrschaft der untergeordneten Götter, der Gestirne; unter dieser endlich die Wirksamkeit der guten sowol als bösen Dämonen, welcher *Plutarch* trotz aller seiner Polemik gegen allen Aberglauben, namentlich hinsichtlich der Orakel und alles Mantischen, sehr viel einräumt. Aus dem Einfluss der Gestirne folgt, da alle Constellationen von Zeit zu Zeit wiederkehren müssen, die periodische Wiederkehr aller Begebenheiten, die *Plutarch* in Uebereinstimmung mit den Stoikern behauptet. Wie mit den Stoikern geht es ihm auch mit den Epikureern und Skeptikern, er bekämpft sie und entlehnt ihnen doch sehr Vieles.

3. Geistesverwandte, obgleich lange nicht ebenbürtige Geistesgenossen, sind *Maximus* von Tyrus und *Apulejus*, an welche sich dann später der Christenbekämpfer *Celsus* schliesst.

Ritter et *Preller* l. c. §. 496 — 500.

b. Hellenisirende Juden.

Gfrörer Philo und die alexandrinische Theosophie. Stuttg. 1831. *Dähne* Geschichtliche Darstellung der jüd. alexandr. Religionsphilos. Halle 1834. Vgl. dazu die Recension von *Baur* in den Jahrb. f. wissensch. Kr. 1835. Nov. und *Georgii* in *Illgens* Zeitschr. f. histor. Theol. 1839. 3tes Heft.

§. 112.

Von grösserer Bedeutung, nicht nur für das christliche Dogma, sondern auch für die weitere Entwicklung der Philosophie, ist der hellenisirende Judaismus geworden. Zuerst aus der allgemeinen Bildung, dann in Folge des entstandenen Interesses daran aus Büchern, die kein Ort so sehr wie Alexandria zugänglich machte, eigneten sich die gebildeten Juden viele Ideen griechischer Philosophen, namentlich des *Plato* und *Aristoteles*, an. Dies erzeugt, indem sie dabei festhalten, dass die Juden im ausschliesslichen Besitze der geoffenbarten Wahrheit seyen, einen Widerspruch in ihrem Bewusstseyn, dessen Lösung in der, nicht aus Reflexion, sondern von selbst und zugleich mit jenem Interesse entstehenden, Vorstellung gefunden wird, dass die Griechen ihre Weisheit, wenn auch auf einem Umwege, aus dem alten Testamente geschöpft haben. Nicht weniger steht die, dem *Plato* und *Aristoteles* entlehnte, Ansicht von dem Unwerthe alles Materiellen, und die Lehre der Stoiker von dem Werthe nur der Gesinnung und der Gleichgültigkeit jeder äusseren Handlung im Widerspruch mit Vielem,

was das Alte Testament von Theophanien und dergl. erzählt, so wie mit dem Werthe, den dasselbe auf manches ganz äusserliche Thun legt. Auch hier findet, nicht die Reflexion, sondern der Instinct ein Auskunftsmittel: die allegorische Erklärungsweise, nach der neben dem buchstäblichen Sinne in den biblischen Erzählungen ein tieferer, namentlich ethischer enthalten seyn soll, ist keine Unredlichkeit, sondern sie ist die ganz natürliche Weise, wie die griechischen Philosopheme an die religiöse Tradition angeknüpft werden.

§. 113.

Deutliche Spuren des Platonisirens finden sich schon in der, wahrscheinlich auf Befehl des Rathes der Siebzig veranstalteten, und darum LXX genannten, griechischen Uebersetzung des Alten Testaments. Sie selbst wird dann wieder Anhaltepunkt für weiteres Hellenisiren. In den Apokryphen des Alten Testaments, vor Allem in der Weisheit des (Pseudo-) Salomon geht es schon sehr weit. Vielleicht gar Verfasser dieses Buchs, gewiss aber von gleichen Ansichten beseelt, war *Aristobulos*, der Erzieher des siebenten Ptolemäers, aus dessen Ἐξηγητικοῖς uns *Clemens* und *Eusebius* Fragmente überliefert haben. Es geht aus denselben hervor, dass er selbst Einschiebungen nicht verschmäht hat, um zu beweisen, dass *Orpheus, Pythagoras, Plato* ihre Lehren aus dem Alten Testamente haben, und eben so dass er viele ganz Platonische Lehren vermöge der Allegorie aus seinen heiligen Schriften herauslas. Dass die Aegyptischen Therapeuten sich Vieles aus der hellenisirenden, namentlich pythagorisirenden, Theosophie aneigneten, kann als erwiesen angesehn werden. Streitig ist es hinsichtlich der Essener, seit gewichtige Stimmen sich dafür erhoben haben, dass ihr Standpunkt nur die consequente Durchführung einer rein jüdischen Idee zeige. Wenigstens in ihrer späteren Verbindung mit den Therapeuten werden auch sie als Träger des hellenistischen Geistes angesehn werden müssen. Erzeugnisse desselben Geistes sind das Buch Henoch, der grössere Theil der zu uns herüber gekommenen sibyllinischen Weissagungen, vielleicht auch ein Theil der Schriften, die den Namen des *Hermes Trismegistos* führen, und die allerältesten Elemente der, mehr als ein Jahrtausend später ausgebildeten Cabbalah. Für uns ist der wichtigste Repräsentant dieses Standpunkts:

§. 114.
Philo Judaeus.

Grossmann Quaestiones Philoneae. Lpz. 1829. *Steinhart* v. Philo in *Pauly's* Realencyclopädie. V. p. 1449.

1. Der Jude *Philo*, der nicht nur die wichtigste Quelle für unsere Kenntniss dieser Richtung, sondern wohl auch ihr bedeutendster Repräsentant ist, wozu ihn gerade sein mehr sammelnder als erfindender Geist geschickt machte, ist einige Jahre vor Christo in Alexandria geboren. Obgleich viele seiner Schriften verloren gegangen sind, so ist doch der grössere und wahrscheinlich der bedeutendere Theil auf uns herübergekommen. Die Pariser Ausgabe von *Turnebus* 1525 ist 1691 in Frankfurt abgedruckt. Die Londoner von *Mangey* 2 Bde. 1742, die Erlanger von *Pfeiffer* 5 Bde. 1785, die Leipziger von *Richter* 8 Bde. 1828 sind die besten. Meistens in allegorisirenden Commentaren des Alten Testamentes entwickelt *Philo* folgende Lehren:

2. Da die Sinne täuschen und auch Vernunftgründe keine vollständige Sicherheit gewähren, so beruht zuletzt alle sichere Erkenntniss auf der, im Glauben aufzunehmenden Erleuchtung, zu der als einer göttlichen Gnadengabe der Mensch sich lediglich empfangend verhält. Das Werkzeug, durch welches Gott diese Offenbarung gegeben, ist vor Allen *Moses* gewesen, daher die jüdischen Priester am Leichtesten zur wahren Philosophie gelangen können. Auch die Griechen übrigens gelangten zu ihr durch Moses, nur indirect, indem *Pythagoras, Plato, Aristoteles* und alle Uebrigen aus *Moses* geschöpft haben. Den Inhalt der Offenbarung, und darum auch der Philosophie, bildet vor Allem Gott. Dieser muss, da jede Veränderung eine Unvollkommenheit involvirt, als absolut unveränderlich, darum als der schlechthin (nicht werdende, sondern) Seyende, als das alle Mannigfaltigkeit ausschliessende Eins gedacht werden. *Ἕν, ὄν*, oder besser *ὁ ὤν*, sind deswegen die besten Bezeichnungen für Gott. Wie durch die unterschiedslose Einheit alle quantitativen, eben so sind auch alle qualitativen Bestimmungen aus Gott ausgeschlossen; Er ist *ἄποιος*, woraus weiter folgt, dass auch der betrachtende Geist nichts in Ihm unterscheiden d. h. Ihn nicht erkennen kann. Das Verbot, Gott bei Seinem eigentlichen Namen zu nennen, wird damit gerechtfertigt, dass seine wahre *ὕπαρξις* stets verborgen bleibe. Auch die vierte Aristotelische Kategorie findet, wie die zweite und dritte, keine Anwendung auf Gott; als der schlechthin Absolute steht Gott in keinerlei Relation, die Dinge sind daher nicht *δι' αὐτοῦ*,

was ihn, den Heiligen, in eine verunreinigende Nähe zu der Materie bringen würde.

3. Der scheinbare Widerspruch, dass *Philo* dennoch teleologisch von der Ordnung in der Welt auf das Daseyn Gottes schliesst und darum die Welt das Eingangsthor in den Himmel nennt, dieser löst sich einmal dadurch, dass er eben nicht aus dem Daseyn der Materie auf ihre, sondern aus der Ordnung in der Materie auf deren Ursache zurückschliesst, wodurch Gott nur zum Weltordner wird, dann aber dadurch, dass er auch die ordnende Thätigkeit Gottes nicht unmittelbar auf den Stoff einwirken lässt, sondern ein Mittelwesen als Werkzeug, *ὄργανον*, zwischen beide setzt, durch (*διά*) welches die von (*ὑπό*) Gott gesetzte Ordnung an die Materie kommt. Dies Mittelwesen ist der Logos, der Inbegriff aller Ideen oder Urbilder der Dinge, der als der *λόγος γενικώτατος* alle Begriffe in sich enthält, in dem also die Dinge in unkörperlicher Weise präexistiren. Je nachdem dieser Weltplan als von Gott nur gedacht, oder als schon ausgesprochen, gedacht wird, nennt *Philo* ihn, den Logos, entweder die Weisheit oder das Wort (*σοφία* oder *ῥῆμα*). Sein Verhältniss zu Gott wird häufig als Ausstrahlung, Emanation, beschrieben und die, jenem *κόσμος ἀσώματος* als ihrem Urbilde nachgebildete, Welt öfter mit *Plato* der eingeborene Sohn Gottes genannt. Die Uebereinstimmung mit *Plato* hört aber dadurch auf, dass Alles, was Vorbedingung der wirklichen Dinge ist, von *Philo* personificirt und mit der, zu seiner Zeit sehr ausgebildeten, Engellehre in Verbindung gesetzt wird. Ausser den Musterbildern der Dinge gehört zu ihrer Existenz auch, dass Gott die Kraft und den Willen habe, sie zu schaffen u. s. w. Diese Eigenschaften Gottes, seine *ἀρεταί, δυνάμεις, ἐξούσιαι* werden sogleich hypostasirt und damit die essenischen Vorstellungen von Engeln und engelähnlichen Wesen in der, auch im N. T. erwähnten Stufenfolge, verbunden. Aber nicht nur diese Vorstellungen hellenisirender Juden, sondern eben so die orientalisirender Hellenen finden dadurch in *Philo's* Lehre Platz; die Gestirne werden bei ihm zu gottähnlichen Wesen, die Dämonen zu Luftgeistern, die Heroën zu Halbgöttern, und er erklärt den Götzendienst aus einer Ueberschätzung von Solchem, was wirklich verehrungswürdig. Da diese ganze Stufenfolge zu den Vorbedingungen der Welt gehört, so bekommt das Wort Logos, der eigentliche Name für jenes Werkzeug, bald eine weitere, bald eine engere Bedeutung. Von der späteren christlichen Logoslehre ist die Philonische wesentlich unterschieden, indem sein

Logos nur Welt-Idee ist, und er deshalb ausdrücklich erklärt, dieser Schatten Gottes dürfe nicht Gott genannt werden.

4. Gleich der Lichtstärke in immer grösseren Kreisen lässt *Philo* die Grade des Seyns abnehmen, und dasselbe endlich seine Grenze finden an der Materie, welche bald Platonisch-Aristotelisch nur als *μὴ ὄν*, bald wieder, mehr im Einklange mit den späteren Physiologen und den Stoikern, als ein Gemisch der trägen unbeseelten Principien gefasst wird, welches dann der Ordner der Dinge durch Scheidung in gesetzmässige Form bringt. Je nach dem Vorwiegen der Materie oder Form ergibt sich die Stufenfolge der Wesen, welche schon die Stoiker aufgestellt hatten (s. §. 97, 3). Damit werden die biologischen Lehren des *Aristoteles* so verbunden, dass den Pflanzen, welchen nicht nur *ἕξις*, sondern auch *φύσις* zukommt, auch die *θρεπτικὴ, μεταβλητικὴ, αὐξητικὴ* (sc. *δύναμις*) zugeschrieben wird, die *ἔμψυχα* ausserdem *αἴσθησις, φαντασία, μνήμη* und *ὁρμή* haben sollen, während nur der *ψυχὴ λογική* (auch wohl schlechthin *ψυχή* genannt) *νοῦς* oder *λόγος* zukommt. Weil das Vernunftwesen, der Mensch, an allen untergeordneten Zuständen auch Theil hat, deswegen wird er die Welt im Kleinen genannt, und *Philo* führt im Einzelnen durch, wie sich Unorganisches, Pflanzliches u. s. w. im menschlichen Organismus zeige. Er setzt aber das Menschliche dem Untermenschlichen nicht nur als Ganzes den Theilen entgegen, sondern um seine specifische Würde gehörig hervorzuheben, lässt er bei seiner Erschaffung bald ein eignes Princip, das *πνεῦμα θεοῦ* thätig seyn, bald wieder ruft er die essenischen Vorstellungen von, die Erde umkreisenden, Luftgeistern zu Hülfe.

5. Die Materie als die Schranke alles Seyns, d. h. aller Vollkommenheit, wird consequenter Weise auch als Hinderniss des vollkommnen Handelns gefasst und die ganze Ethik des *Philo* kommt eigentlich auf die Weisung hinaus, sich von der Materie frei zu machen. Der Selbstmord, dies Auskunftsmittel der Stoiker, würde dies nicht leisten; vielmehr, da nur die Lust an die Materie bindet, ist diese zu ertödten, und ein Zustand anzustreben, in dem nur die Nothwendigkeit, nicht eigne Neigung, an den Leib bindet. Da in der allegorischen Schriftauslegung des *Philo* die Erzählungen des A. T. ausser ihrer historischen Richtigkeit auch noch tiefere, ethische, Wahrheit enthalten, und was von Adam und Eva erzählt wird, zugleich die Geschichte des Geistes ist, der von der Sinnlichkeit verführt wird, da in derselben Aegypten das Symbol der Fleischlichkeit ist, so kann er jene ethische Forderung auch so ausdrücken: Jeder solle darnach trach-

ten, ein *Moses* zu werden, der nur gezwungen in Aegypten lebt, dessen Wille aber ist, auszuziehn in das Land des Geistes u. s. w. Die wesentlichsten Durchgangsstufen bis zu dieser Vollendung hin, werden in den vornehmsten Patriarchen wieder erkannt.

Ritter et *Preller* l. c. §. 477—493.

§. 115.

Schlussbemerkung.

Wie das römische Weltreich den Orient und Occident, kurz die ganze civilisirte Welt befasst, so ist in dem Synkretismus Alles, was morgenländische und abendländische Weisheit zu Tage gefördert hat, zusammengefasst worden. Mechanisch, wie dort die Einheit des Reichs, ist hier die der verschiedenartigsten Lehren zu Stande gebracht, und die sie zu Stande bringen, wie *Cicero* oder *Philo*, erscheinen wegen jener Verschiedenheit als inconsequente Denker. Wie aber bei Gelegenheit der Sophisten gezeigt ward (§. 56 und §. 62), dass das Gemenge der verschiedensten Ansichten vorausgehen musste, ehe eine organische Verschmelzung derselben möglich war, gerade so gilt das Gleiche auch hier. Jenes Gemenge von ganz verschiedenen Lehren lässt jede als eine nothwendige Ergänzung der anderen erscheinen, und macht für die Folgezeit das Geltendmachen nur einer derselben so unmöglich, wie es durch die Sophisten unmöglich geworden war, dass hinfort der Eleatismus allein herrsche. Es ist dies ein Gegenbild dazu, dass, nachdem der abstracte Civismus des Römerthums gewaltet hatte, jeder Versuch nur eine Nationalität gelten zu lassen, weil alle berechtigt sind, fehlschlagen musste. Weiter aber, indem jedem Synkretismus ein gewisser Skepticismus zu Grunde liegt, macht das Vermengen occidentalischer und orientalischer Weisheit misstrauisch gegen alle Formen der bisherigen Wissenschaft, gerade wie innerhalb der römischen Weltherrschaft die Menschen nicht nur frei wurden von der Nationalbeschränktheit, sondern irre an allen Interessen, welche sie bis dahin beherrscht hatten. Beides aber, die Wahrheit und wieder die Unwahrheit aller bisherigen Weisheit muss anerkannt seyn, wenn eine Weltanschauung geltend gemacht werden soll, zu der sich die bisherigen nur wie die unreifen Anfänge verhalten. Diese über den Orientalismus und Occidentalismus hinausgehende ist die im Orient entsprungene, im Occident ausgebildete christliche. Das Christenthum erweist sich als ein Alles umgestaltendes Princip auch in dem Gebiete der Philosophie. So weit diese gelangen konnte, ohne von diesem neuen Princip einen Impuls zu erhalten,

so weit ist sie in dem Gange gediehen, der dem Zurückbleibenden unwillkührlich den Verlauf manches weltberühmten Stroms vor das Auge führt: In der ersten Periode zeigte sich, was den aller verschiedensten Quellen entsprang, als sich allmählich einander nähernd, in der zweiten hatten alle diese Arme sich zu einem grossen majestätisch daher fliessenden Strome vereinigt, in der dritten ging er wieder in viele Arme auseinander, die theils im Sande des Skepticismus, theils im Sumpfe des Synkretismus sich zu verlieren scheinen, in der That aber doch dem Ocean christlicher Philosophie Nahrung zuführen.

ZWEITER THEIL.

PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

Einleitung.

§. 116.

Die Art und Weise, wie das Römerthum die nationalen Beschränktheiten, von oben herab durch die Gründung eines Weltreichs, von unten herauf durch das Hervorheben des Privat-Interesses, auslöscht, kann ein Zerrbild dessen genannt werden, was das Christenthum leistet. Das letztere geht einmal weiter, indem es nicht nur den Unterschied der Griechen und Juden, sondern auch den der Freien und Unfreien, Mündigen und Unmündigen, negirt, und indem es nicht nur die eine Seite des Menschen, nach welcher er Rechtssubject ist, sondern die ganze Persönlichkeit desselben für berechtigt erklärt. Eben so aber geht es auch nicht so weit, indem ihm Mündigkeit und Eigenthum nicht hinreichen, damit der Mensch einen wahren Werth habe, sondern es dazu noch fordert, dass das Subject sich mit einem objectiven, göttlichen, Inhalt erfülle. Diese Doppelstellung dem Römerthum gegenüber nimmt das Christenthum dadurch ein, dass, während das letztere zwischen zwei Extremen schwankt, indem es bald (hochmüthig) dem einzelnen Menschen eine gottgleiche Würde einräumt, bald (sich wegwerfend) Allem was menschlich ist, jeglichen Werth abspricht, das Christenthum Beides zu dem (demüthig-stolzen) Gedanken verbindet, dass der an sich werthlose Mensch durch das Aufgeben seiner werthlosen Einzelheit die Würde eines Gotteskindes erlange, eine Gerechtigkeit, die sich von der heiteren Selbstgerechtigkeit des Griechenthums durch das, in jener aufgehobene Moment der Verworfenheit unterscheidet, und Bewusstseyn ist von wieder erlangter Einheit mit Gott, d. h. von Versöhnung mit Ihm.

§. 117.

Christenthum als bewusstes Versöhntseyn der Menschheit mit Gott, kann Einheit beider, oder auch Gott-Menschheit, genannt werden, Ausdrücke, die dem biblischen: Himmelreich entsprechen. Da das Ziel ist, dass Keiner ohne seine Schuld sich ausser dieser Einheit befinde, so muss das Versöhntseyn der Menschheit mit Gott in einer Weise beginnen, dass es Allen ohne Unterschied des Talentes und der Bildung gewiss gemacht werden kann; d. h. die

Gott-Menschheit muss zuerst als ein sinnlich percipirbarer Gottmensch erscheinen, der und dessen Geschichte den ganzen Inhalt der Heilsbotschaft bildet, der, weil er das Christenthum *in nuce,* eben darum der (d. h. der einzige) Christ ist. Damit ist aber nicht gesagt, dass dieser Anfang des Christenthums die seinem Begriffe adäquate Existenzweise sey. Vielmehr, wie jeder Anfang, muss sich auch dieser aufheben; der Zustand, wo die Gottmenschheit als ein Gottmensch existirt, muss, als der niedrigere, dem höheren (die Erniedrigung der Erhöhung und Herrlichkeit) Platz machen, wo der Christ in den Christen existirt, wie der Mensch in den Menschen, wo das Evangelium von Ihm zum Evangelio vom Reich geworden, und an die Stelle des Wortes: Es ist nur ein Name, in dem wir selig werden, die nothwendige Ergänzung desselben getreten ist: *extra ecclesiam nulla salus.* Beide Sätze besagen ganz dasselbe: dass die Versöhnung mit Gott Alles in Allem ist.

§. 118.

Ist Sich versöhnt wissen mit Gott das eigentliche Princip des christlichen Geistes oder des Christenthums, so wird jede Zeit als von diesem Geiste gefärbt oder als christlich zu bezeichnen seyn, in welcher diese Idee die Geister bewegt. Ein Gleiches wird von der Philosophie zu sagen seyn, wo die Versöhnungs-Idee in ihr Platz gewinnt, und mit dieser zugleich der Begriff der Sünde Wichtigkeit bekommt, der seinerseits auf den Schöpfungsbegriff zurückweist. Eine jede Philosophie, in der dies Statt findet, ist Ausdruck der christlichen Zeit, und kann nicht mehr zu den Systemen des Alterthums gerechnet werden. Dabei ist nicht nur möglich, sondern von vorn herein zu vermuthen, dass die Ersten, welche in diesem neuen Geiste philosophiren, gar nicht oder wenigstens nicht sehr innig mit der christlichen Gemeinde verbunden seyn werden. Diejenigen Glieder der Gemeinde, deren geistige Begabung gross genug ist, um Philosophen zu werden, sind anderweitig, mit der Verkündigung des erschienenen Heils, beschäftigt. Und wieder: die kühle Besonnenheit, ohne welche ein philosophisches System nicht zu Stande kommt, ist in einer Zeit, wo nur der rücksichtslose Feuereifer (die göttliche Thorheit) das Zeichen des wahren Gemeindegliedes ist, ein Beweis von Lauheit. In der ersten Zeit einer Gemeinde müssen apostolische Naturen Gegner der Philosophie seyn, darum sind *Paulus* und *Luther* es gewesen. Wie später *Descartes* und *Spinoza* (s. §. 266. 267. 271), das heisst ein Katholik und ein Jude, die Ersten gewesen sind die den Geist des Protestantismus in der Philosophie geltend

machten, so aus ganz gleichem Grunde Häretiker und Heiden die Ersten, deren Philosophie die Einwirkung des christlichen Geistes verräth.

Vgl. *Mussmann* Grundriss der allgemeinen Geschichte der christlichen Philosophie. Halle 1830. *H. Ritter* Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff und ihren äusseren Verhältnissen und in ihrer Geschichte bis auf die neuste Zeit. 2 Bde. Göttingen 1858.

§. 119.

Wie jedes Epoche machende Princip, so tritt auch das Christenthum, die grösste aller Neuerungen, negativ auf gegen das bisher Bestehende. (Nicht den Frieden bringt Er, sondern das Schwert.) Nennt man den Complex alles Bestehenden Welt, so wird also der neue (der christliche) Geist sich als Gegner der Welt zeigen, darum aber auch denen, welche sich als Kinder der (natürlichen und sittlichen) Welt wissen, ein Gegenstand des Abscheus seyn müssen. Der Hass eines *Seneca, Tacitus, Trajan, Marcus Aurelius, Julian,* gegen eine Religion, die sich dess rühmt, dass ihr Stifter wider den Naturlauf geboren, und den Tod gestorben sey, der in der bürgerlichen Welt der schmachvollste, ist ganz erklärlich. Die Forderung, Geist zu seyn vermöge der Negation der Welt, fällt mit der des Geistlichseyns zusammen. Sie erscheint als die höchste in der ersten Hauptperiode der christlichen Zeit, dem Mittelalter. Erst die darauf folgende, die Neuzeit, vernimmt das höhere Gebot, die Welt durch den Geist zu verklären, d. h. das Gebot nicht des Geistlich-, sondern des Geistig-seyns. Den mittelalterlich Gesinnten, denen Entweltlichung das Höchste war, erscheint dieses Vergeistigen der Welt als ein Rückfall zu den Aufgaben des Alterthums, als Verweltlichung. In Wahrheit vereinigt es, was Alterthum und Mittelalter gewollt und gesollt hatten.

§. 120.

Die Philosophie des Mittelalters kann nicht wie die des Alterthums, welche durchweg Weltweisheit gewesen war, zu ihren Haupttheilen die Physik und Politik machen. Diese werden zurück-, dagegen in den Vordergrund alle die Untersuchungen treten, welche das Verhältniss des Einzelnen zur Gottheit und diese selbst betreffen. Religionslehre und Theologie werden zur Hauptsache. Neben ihnen macht sich die Moral geltend, früh mit einer asketischen Färbung, die der antiken Anschauung widersprechend, höchstens Anknüpfungen erlaubt an das, was beim Verfall der griechischen Speculation aufgetaucht war. Dass nicht mehr, wie im Alterthum, in weltlichen Angelegenheiten erfahrene Männer,

dass unpraktische Stubengelehrte und, namentlich später, Geistliche ihre Philosopheme entwickeln, gehört gleichfalls zu den bedeutsamen Unterschieden zwischen alter und mittelalterlicher Philosophie.

Der mittelalterlichen Philosophie erste Periode.

(Die Patristik. Vgl. §. 148.)

§. 121.

Die negative Stellung des christlichen Geistes zur Welt zeigt sich zuerst als Flucht vor derselben. Daher die Neigung zu über- (oder vielmehr nicht-) natürlicher, mönchischer, Heiligkeit, so wie dazu, ausserhalb jeder bürgerlichen Gemeinschaft zu stehn. In dieser, von der Welt zurückgezogenen Stellung muss das Flämmchen, wozu der zündende Funke geworden, erstarken, um später die Welt in Brand stecken zu können. Wie unheimliche Fremdlinge stehen in der Welt die ersten Christen, deren Grundsätze zu den bestehenden Einrichtungen nicht passen, die eben darum, wo sie mit ihnen in Berührung kommen, sie antasten, und ihre rächende Reaction erfahren. Diesem Gegensatze des neuen Princips zu der bestehenden Welt entspricht im Gebiete der Philosophie ein ganz ähnlicher zwischen den neuen Ideen und der bisherigen Weltweisheit. Wo sie zuerst in Contact kommen, muss ein gewaltsames Aufbrausen erfolgen. Diese Gährung, entstanden durch das Zusammentreten der neuen Ideen mit dem alten Gedankenkreise, ist, da jene zunächst nur als Geschichte offenbar werden, hinsichtlich ihrer Form ein Kampf zwischen Geschichte und Philosophem. Damit ist aber sogleich erklärlich, warum dieser Standpunkt in der Geschichte der Philosophie von zwei diametral entgegengesetzten Richtungen repräsentirt wird, in welchen einerseits den neuen Ideen die philosophische Form geopfert und Begriffsentwicklungen in Geschichte verwandelt werden, andererseits wieder die Achtung vor der Form des Philosophems das bloss Geschichtliche verachten, darum aber auch gegen die neuen Ideen ungerecht werden lässt. Bei den Ersteren, den Gnostikern, kann man daher zweifelhaft werden, ob sie zu den Philosophen, bei den Anderen, den Neuplatonikern, ob sie zu der christlichen Zeit zu rechnen seyen. Diese beiden Richtungen, so wie die über beide hinausgehende der Kirchenväter, in denen sich die trübe Gährung klärt, sie bilden den Inhalt der ersten Periode.

I.
Die Gnostiker.

Massuet Dissertatt. praeviae in Irenaei libros. Paris. 1710. *Beausobre* Histoire critique de Manichée et du Manichéisme. 2 Vol. Amst. 1734—39. *Mosheim* Institutiones historiae ecclesiae christianae. Helmst. 1748. *Neander* Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin 1818. *Matter* Histoire critique du gnosticisme. 1828. 2te Aufl. 1843. *v. Baur* Die christliche Gnosis. Tübing. 1835. *Lipsius* Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwickelungsgang. Leipz. 1860.

§. 122.

Das Verlangen, was der Glaube lehrt vor der Vernunft zu rechtfertigen, muss, da die Vernunft auch den Nichtchristen nicht abgeht, dazu führen, über das Verhältniss der verschiedenen Religionen nachzudenken. Was daher von verschiedenen Gelehrten als das Wesentlichste bei der Gnosis angegeben worden ist: das Verhältniss der πίστις und γνῶσις, und wieder: das Verhältniss des Christenthums und Judenthums fällt nothwendig zusammen. Die Gnostiker sind darum nicht nur Urheber einer rationalen Theologie, sondern auch einer comparativen Religionslehre, und da beides zugleich Aufgabe der Religionsphilosophie ist, dürfen sie Religionsphilosophen genannt werden. Man kann es unphilosophisch nennen und als solches tadeln, dass der Inhalt des Glaubens überall die Norm bildet und demgemäss, da jener Inhalt Geschichte ist, an die Stelle der Begriffsdeductionen Geschichten (Genealogien der Aeonen und dgl.) treten, und die Theologie zu einer Entwicklungsgeschichte der Gottheit gemacht wird. Was die Gnosis dem Philosophen zu wenig zu thun scheint, ist dem Gläubigen schon viel zu viel. Dass überhaupt, wenn auch in Form der Geschichte, philosophirt wird, ist der Gemeinde anstössig, und mit Recht sieht sie zu einer Zeit, wo das Philosophiren über den Glauben als ein in Frage stellen desselben, häretisch ist, in jedem Religionsphilosophen einen Häretiker. Die ersten Spuren gnostischer Häresien zeigen sich schon in der apostolischen Zeit, nur nicht in der späteren schulmässigen Form, sondern mehr als Geheimlehren, weil ihre antinomistische Tendenz sie das Licht scheuen liess. Hierher gehören die Irrlehren der, an den *Simon Magus* sich anschliessenden Simonianer, hierher die Irrlehren in Corinth, Thessalonich, Ephesus, Colossä, auf welche *Paulus* Rücksicht nimmt, hierher endlich *Cerinth*, so wie manche von den Erscheinungen, welche die jugendliche Gemeinde unter dem Namen des Ebionitismus zusammen gefasst hat. Von den jüdischen Lehren der Essener und des *Philo* trennt sie alle die, mit dem Judenthume unvereinbare, dem Christenthum allein angehörende Lehre

von dem Fleisch Gewordenseyn, sey es nun der Gottheit, sey es des Logos, sey es des heiligen Geistes.

§. 123.

1. Als offene, eine Stellung in der Gemeinde fordernde Secte tritt der Gnosticismus erst im zweiten Jahrhundert nach Christo auf, und zwar ziemlich gleichzeitig in Aegypten und Syrien. Die ägyptische Gnosis, welche sich in Alexandria und zwar nicht ohne Anlehnung an den hellenisirenden Orientalismus (s. §. 112), ausbildet, ist in philosophischer Hinsicht die interessanteste. Sie räumt zugleich dem Judenthum eine relativ sehr hohe Stelle ein, und kann mit *Neander* die judaisirende genannt werden. *Basilides*, der zuerst hier zu nennen, erinnert durch seinen ungenannten Gott, den er an die Spitze stellt, an *Philo*, eben so durch die verschiedenen hypostasirten Kräfte, deren je sieben eine der, aus dem höchsten Gotte emanirenden, Sohnschaften bilden. Auch der heilige Geist, der hier die Brücke von dem göttlichen πλήρωμα zu dem Gegensatze desselben bildet, war schon bei *Philo* vorgekommen (§. 114, 4). Eigenthümlich aber, und über den Philonischen Standpunkt hinausgehend ist die Lehre, dass die, als ungeordnetes Gemisch gedachte, Materie von Gott gesetzt sey. Dass ein, ihm untergeordneter ἄρχων dazu bestimmt sey, diesen ungeordneten Stoff zu formen, darf als keine Neuerung angesehn werden. Dass derselbe bewusstlos die Absichten des höchsten Gottes vollführt, und von den Juden (die wenigen Auserwählten abgerechnet) für diesen selbst gehalten worden sey, hatte schon *Cerinth* gelehrt. Unter dem Archon stehen, gleichfalls in Hebdomaden vertheilt, die ihm untergeordneten Wesen, mit ihm zusammen die Zahl 365 (ἀβραξας) bildend, durch welche sich die Weltregierung (πρόνοια) vollführt. Wahrscheinlich ist dies an Aegyptische Theologumena angeknüpft, die er entweder direct von Aegyptischen Priestern, oder durch Vermittelung der Lehren des *Pherekydes*, dem er Vieles entlehnt, angenommen hat. Auch *Jesus* ist ein Werk des Archon, nur dass sich ihm bei der Taufe, zur Ueberraschung seines Schöpfers, die erste Emanation des höchsten Gottes, der νοῦς oder διάκονος, verbindet, der das Erlösungswerk vollbringt und dann den Menschen *Jesus* verlässt und seinen Leiden preis gibt. Das Erlösungswerk eignet der Mensch sich an durch den Glauben, den *Basilides* selbst rein theoretisch fasst, während sein Sohn und Schüler *Isidorus* dazu die praktische Ergänzung zu geben versucht hat.

2. Viel grösseres Aufsehn hat, vielleicht auch weil er nicht nur in Alexandria, sondern auch in Rom lehrte, und hier als Ketzer

aus der Gemeinde geschlossen ward, des *Basilides* Zeitgenosse *Valentinus* gemacht, welcher die aus dem Urvater oder der Tiefe (*προπάτωρ*, *βύθος*) hervorgehenden Kräfte, die er wegen ihrer Ewigkeit *αἴωνες* nennt, dem geschlechtlichen Gegensatze unterliegen und paarweise aus dem Urgrunde emaniren lässt, eine Ansicht, die wohl durch pythagoreische Einflüsse veranlasst wurde. Dem Urgrunde wird bald keine, bald das Schweigen als Gattin beigelegt, dem *νοῦς* dagegen die Wahrheit, dem *λόγος* das Leben zugesellt und an die unterste Stelle der *θελητός* und die *σοφία* gestellt. Durch das ungeregelte Verlangen der letzteren nach einer Vereinigung mit dem Höchsten entsteht die niedere, in der (ganz Platonisch gefassten) Materie gehaltene und darin waltende Weisheit (Achamoth), welche den, unter ihn stehenden Demiurgos, den Gott des Alten Bundes, ihm selber unbewusst dahin bringt, ihren und aller Dinge Rückgang in die Fülle des Seyns zu vermitteln. Hierzu dient besonders der Mensch, den die Achamoth zwar zuerst dahin bringt, durch den Genuss der verbotenen Frucht sich zum *ἰλικός* zu machen, dadurch aber auch in Stand setzt, das materielle Seyn selbst zu heiligen. Je nach dem verschiedenen Verhalten zur Materie ist der Mensch Hyliker, Psychiker, Pneumatiker. Aus den letzteren wählt der (selbst psychische) Demiurg instinctartig die Könige und Propheten, zuletzt auch den, durch seine Propheten verheissenen, *Christus*, der durch die Verbindung mit einem der höchsten Aeonen zum Erlöser wird, durch den die Achamoth und alle Pneumatiker in das Pleroma übergehn, der Demiurg aber in die Stelle der Weisheit einrückt, und dort verharrt bis die Materie dem Nichtseyn verfällt. Unter den zahlreichen Anhängern des *Valentinus* stechen die Namen *Heracleon, Ptolemäus* und *Marcus* hervor. Auch der Syrer *Bardesanes,* ein zu Edessa, wahrscheinlich im J. 154 geborner Mann, dessen Eifer für die Ausbreitung des Christenthums ihm den Namen eines Bekenners eingebracht hat, nähert sich in vielen Punkten dem *Valentinus* an, dessen Lehre er nach den Einen nur in seiner ersten, nach Anderen gerade in seiner letzten Zeit, endlich wieder nach Anderen immer, aber eigenthümlich modificirt, so dass sie nur Ausgangspunkt für ihn war, verkündigt haben soll. (Vgl. *Hilgenfeld* Bardesanes der letzte Gnostiker. Leipz. 1864.)

3. Bis zum Extrem geht die Anerkennung des Judenthums in den, fälschlich dem *Clemens* von Rom zugeschriebenen Homilien und Recognitionen, in welchen der Apostel *Petrus* als der Lehrer einer judenchristlichen Gnosis vorgeführt wird.

§. 124.

Den diametralen Gegensatz zu den judaisirenden Gnostikern bilden die, welche paganisirende genannt werden können, indem sie durch ihren Hass gegen das Judenthum dahin gebracht wurden, ganz heidnische Ideen an die Stelle der christlichen Lehre zu setzen. Am Meisten gilt dies von dem *Karpokrates* und seinen Anhängern, welche dem *Pythagoras* und *Plato* gleiche Dignität mit *Jesu* zuschrieben, dagegen den jüdischen Standpunkt verachteten, und von der etwas später auftretenden Schule des *Mani*, dessen theils dem Parsismus, theils dem Buddhaismus entlehnte Lehren der Grund waren, dass er als Häretiker hingerichtet ward. Seine Reformversuche haben zum Zweck, die christliche Lehre durch das Ausscheiden der jüdischen, und durch das Hineinnehmen dualistischer Elemente zu der, von *Paulus* versprochenen, höheren Erkenntniss zu bringen. Seine Secte, die Manichäer, erhielt sich ziemlich lange. Nicht so weit, wie die eben Genannten, gehen in ihrer paganisirenden Tendenz die, mit *Valentinus* verwandten Ophiten und die, vielleicht mit *Basilides* zusammenhängenden Kainiten, welche gerade dem, was nach dem V. T. vorzugsweise als böse gilt, der Schlange, dem Kain u. s. w. die Bedeutung beilegten, die Inhaber der wahren Weisheit zu seyn. Uebrigens haben diese ketzerischen Richtungen weniger speculatives Interesse als praktisches. Die negative Stellung zum V. T., hat Einige aus derselben zu völligem Antinomismus geführt. Andere, namentlich die Manichäer, haben nur dem Ceremonialgesetz den Krieg erklärt, dagegen aber strenge Sittlichkeit gefordert, nur dass hier, wie im Parsismus, das Ethische mit dem Physischen sehr verschmolzen wird, und der Process der Erlösung sich beinahe wie ein Naturprocess gestaltet.

v. Baur Ueber das manichäische Religionssystem. Tübingen 1831.

§. 125.

Endlich sind als eine dritte Klasse die christianisirenden Gnostiker zu nennen, welche, wenn sie dem Judenthum eine sehr untergeordnete Stellung einräumen, damit durchaus nicht das Heidenthum, sondern nur die specifische Würde des Christenthums erheben wollen. Hierher gehört *Saturninus*, ganz besonders aber *Marcion*, dessen abstracte Auffassung des Paulinismus ihn zu *Paulus* in dieselbe Stellung bringt, in der *Antisthenes* zu *Sokrates* gestanden hatte (s. §. 71). Wie die Natur den Heiden höchstens den Allmächtigen, so soll das Gesetz den Juden höchstens den Gerechten kennen lehren; die Offenbarung des Gütigen und Barmherzigen im Christenthum ist als eine völlig neue, eben darum

plötzliche zu fassen. Es steht hier das Christenthum in einem ganz negativen Verhältniss zum Heidenthum sowol, als zum Judenthum. Aus dem ersteren folgt der Doketismus des *Marcion*, der bis zur Leugnung der Geburt *Christi* geht, aus dem zweiten seine Verachtung gegen den Gottes- und Messias-Begriff des Alten Testamentes. *Christi* Tod und die Christenverfolgungen werden als ein Werk des Demiurgen, d. h. des Judengottes angesehn. So grosse Bedeutung *Marcion* für die Kirchengeschichte hat, so ist seine vorwiegend praktische Tendenz ein Grund, warum in einer Darstellung der Geschichte der Philosophie er kürzer behandelt werden darf.

II.
Die Neuplatoniker.

Vacherot Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris. 3 Bde. *J. Simon* Histoire de l'école d'Alexandiie. Paris. 2 Bde. *Steinhart* in *Pauly's* Realencyclop. Bd V.

§. 126.

Gerade was oberflächliche Betrachter dahin bringen konnte, die Gnostiker und Neuplatoniker zu identificiren, macht sie zu diametralen Gegensätzen: dass in ihren Lehren dieselben Momente enthalten sind. Mag von Manchen das orientalische, und weiter das christliche, Element in den Neuplatonikern zu sehr betont worden seyn, ganz leugnen werden es die am Wenigsten können, welche den Neoplatonismus eine Reaction gegen den eindringenden neuen Geist nennen. Der Name Neoplatonismus, der als eingebürgert beibehalten werden kann, ist eigentlich zu enge und mit Recht gegen ihn bemerkt worden, dass seine Anhänger eben so gut Neu-Aristoteliker genannt werden könnten. Aber auch dies reicht nicht aus, denn auch Vor-platonische und Nach-aristotelische Elemente sind in ihren Lehren wieder zu erkennen, und nicht synkretistisch wie die Sophisten und *Cicero*, sondern in systematischer Form, wie *Empedokles* und die Atomiker, vereinigen sie Alles, was die Philosophie vor ihnen erarbeitet hatte, zu einer eigenthümlichen Weltanschauung. Doch aber haben die, welche sie zum Culminationspunkt griechischer Speculation zu machen versuchten, geirrt. Sie bedachten nicht, dass durch Zeit, Nationalität und Wohnort, vor Allem aber durch ihr theils positives theils negatives Verhalten zu Ideen, welche erst seit dem Eintritt des Christenthums die Geister beschäftigen, *Plotinus, Jamblichus* und *Proklus* von den Repräsentanten der klassischen griechischen Philosophie weit geschieden sind. Emanationslehre und asketische Moral kann zur Noth mit dem Buchstaben, mit dem

Geiste aber Platonischer und Aristotelischer Philosophie nimmermehr, vereinigt werden.

§. 127.

Wie die Gnosis an den hellenisirenden Juden, so hat der Neoplatonismus seine unmittelbaren Vorgänger an den orientalisirenden Hellenen (§. 110 u. 111), sowol an den mehr mathematisch gebildeten pythagorisirenden, als an den philologisch commentirenden Auslegern des *Plato*. Wären im *Plutarch* christliche, oder auch nur jüdische, Elemente nachweisbar, so wäre ihm die Stelle anzuweisen, die jetzt dem *Numenius* zukommt, einem unter *Antoninus Pius* gebornen Syrer, welcher, indem er zwischen den ersten Gott oder das Gute, und den dritten Gott oder die Welt, welche er mit *Plato* den eingebornen Sohn des ersten Gottes nennt, den beiden zugewandten demiurgischen Gott schiebt, so nahe an die Lehre des *Plotin* heranstreift, dass dieser Letztere frühe als ein Plagiarius an des *Numenius* Lehren bezeichnet worden ist. Mehr noch als auf den *Numenius* haben christliche Ideen eingewirkt auf den *Ammonius Saccas* (gestorben 243), den eine Sage zum Apostaten vom Christenthum macht, welchem er durch die, Künsten und Wissenschaften abholde, Richtung seiner Anhänger entfremdet seyn soll. Als seine Hauptlehre ist jedenfalls die von der völligen Uebereinstimmung des *Plato* und *Aristoteles* anzusehn, denen beiden er, so scheint es, gleich sehr gerecht werden wollte. Wahrscheinlich ist in seine Auslegung Beider manches orientalisirende Element, namentlich emanatistische und asketische Lehren, hineingenommen, und gewiss eine polemische Tendenz gegen die Religionsgemeinschaft, von der er sich getrennt hatte. Darum ist es nicht nur seine Lehrthätigkeit in Alexandria, die ihn von jeher als den eigentlichen Gründer des Neoplatonismus ansehn liess, sondern er verdient diese Stelle auch deswegen, weil die verschiedenen Richtungen, welche bald innerhalb des Kreises seiner Nachfolger sich geltend machen, sich ganz gleichmässig an den *Ammonius* anlehnen, und je eine Seite von ihm besonders hervorheben. In dem römischen Neoplatonismus, wie ihn *Plotin* repräsentirt, tritt ganz besonders das Platonische Element hervor, oft bis zu einer, an den *Numenius* mahnenden Ungerechtigkeit gegen den *Aristoteles*. In der syrischen Richtung, deren Typus *Jamblichus* ist, wiegt orientalisirender Pythagorismus, so wie, gleichfalls orientalisirende, Neigung zu theurgischem Treiben vor. In dem schulmässig ausgebildeten Athenischen Neuplatonismus endlich, welchen *Proklus* repräsentirt, der in dem einen seiner Hauptwerke nur den *Plotin* excerpirt, während er in den

übrigen sich ganz an *Jamblichus* anschliesst, tritt, schon wegen der formellen Vollendung, die hier dem System gegeben wird, das Aristotelische Element mehr hervor. Alle drei Richtungen aber theilen den Hass oder die Verachtung gegen die christliche Lehre, sey sie nun gnostisch, sey sie antignostisch gefärbt, und stellen ihr, als der Wissenschaftsfeindin, das Heidenthum als den Boden der Wissenschaft entgegen, die ihm jetzt so dankt, dass sie es mit Vernunftgründen stützt und in seinen Mythen Begriffsverknüpfungen im geschichtlichen Gewande nachzuweisen sucht. Die logischen Umdeutungen, die *Homer* hier erfährt, sind der diametrale Gegensatz zu der Verwandlung abstracter Begriffsentwicklungen in phantastische Geschichten bei den Gnostikern.

§. 128.

A.

Plotin und der römische Neoplatonismus.

Steinhart Quaestiones de dialectica Plotini ratione. 1829. *Dess.* Meletemata Plotiniana. 1840. *Ders.* in *Pauly's* Philol. Real-Encyclopädie v. Plotin. *Kirchner* Die Philosophie des Plotin. Halle 1854.

1. *Plotinos* ist im Jahre 205 in Lykopolis in Aegypten geboren, und, nachdem sein wissenschaftliches Streben bei den verschiedensten Lehrern vergeblich Befriedigung gesucht hatte, in seinem acht und zwanzigsten Jahre Schüler des *Ammonius* geworden, und bis zu dessen Tode geblieben. Um orientalischer Weisheit theilhaft zu werden, soll er an *Gordian's* Feldzug gegen Persien Theil genommen haben, und hat dann in seinem vierzigsten Jahre seine Schule in Rom gegründet, der er bis zu seinem Tode vorstand. Seinem, dem Meister gegebenen Worte, die Lehre nur mündlich fortzupflanzen, soll er erst untreu geworden seyn, als er sah, dass seine Mitschüler *Herennius* und *Origenes* das ihre nicht hielten. Auch *Longinus* hat das Gebot des *Ammonius* übertreten. Die 21 Abhandlungen, welche, als *Porphyrius* zum *Plotin* kam, schon geschrieben waren, hat mit den später geschriebenen 33 *Porphyrius* nach der Verwandtschaft des Inhaltes in Gruppen von je neun Schriften (Enneaden) zusammengestellt, die chronologische Reihenfolge aber auch angegeben. Die lateinische Uebersetzung des *Marsilius Ficinus,* in der *Plotin's* Werke zuerst (1492) erschienen, so wie die griechische Ausgabe des *P. Perna* (Basel 1580) waren lange die einzigen Ausgaben. Im Jahre 1825 gab *Creuzer* den Text und die Uebersetzung des *Marsilius* in der Oxforder Ausgabe in 3 Quartbänden, und veranstaltete, unterstützt von *Moser,* im J. 1855 bei *Didot* in Paris einen viel wohlfeileren und dabei correcteren Abdruck derselben. Den An-

forderungen philologischer Kritik entspricht viel mehr: Plotini Opera recogn. *Ad. Kirchhof.* Lips. 1856. 2 Voll. 8., wo nur der griechische Text gegeben, die chronologische Reihenfolge wieder hergestellt, zugleich aber die Enneade so wie die Seitenzahl der Oxforder Ausgabe mit angegeben ist, so dass das Nachschlagen, wenn irgendwo nach der gewöhnlichen Art citirt wird, leicht ist.

2. Da *Plotin* nicht, wie *Plato* und *Aristoteles*, sich aufsteigend seinem eigentlichen Principe nähert, sondern es unmittelbar, durch intellectuelle Anschauung, erfasst, und von ihm, als dem aller Gewissesten, ausgeht, so muss er noch mehr als seine Vorgänger urgiren, dass es das völlig Unbedingte, in keiner Weise Relative, sey. Eins, Seyendes, Gutes, Gott sind die verschiedenen Ausdrücke für dieses oberste Princip, welches weder von den Platonischen Kategorien Ruhe und Bewegung, Selbigkeit und Anderheit, noch auch von den Aristotelischen Substanz und Accidens, berührt wird, sondern vielmehr das ὑπερούσιον ist, in welchem gar kein Gegensatz existirt, darum auch nicht der von Wollen und Seyn: es ist, weil es will, und will, weil es ist. Dieser πρῶτος θεός, der nicht als ein Jenseitiges zu fassen ist, sondern so in Allem ist, und Alles umfasst, dass wenn er sich will und liebt, er Alles liebt und will, dieser sey was *Plato* bald das Gute und bald Gott genannt habe (Enn. III, 8. VI, 8). Wie der Ausdruck „erster Gott“ schon andeutet, bleibt *Plotin* bei diesem ersten Princip nicht stehn; obgleich er die Schwierigkeit nicht verkennt, die sich einem Hervorgange der Vielheit aus der Einheit entgegen stellt (V, 1. 6), so versucht er doch sie zu heben. Manchmal rein logisch, indem er darauf hinweist, dass die, vom Einen ausgeschlossene Vielheit eben deswegen aus ihm, und ausser ihm, seyn müsse, gewöhnlich aber so, dass er das Erste als Erzeugendes fasst, welches, wie die Flamme Licht, der Schnee Kälte verbreitet, so, weder bewusstlos noch auch ganz willkührlich, ein Zweites als ein ewig Gezeugtes von sich ausgehen lasse. Das ausdrücklich ausgesprochene Princip, dass das Zweite immer weniger enthalte, als das Erste (III, 2. 7), macht sein System zum Gegentheil einer jeden Evolutionslehre, d. h. zu einem Emanationssystem. Die erste Abschwächung des Seyns, der Ersterzeugte Gottes, ist nach *Plotin* der νοῦς, der, indem er aus dem Einen heraustritt, dasselbe aber zu seinem wahren Grunde, und also Zwecke und Ziele, hat, in diesem Rückgewandtseyn (ἐπιστροφή) Wissen vom Einen wird, so dass, obgleich das Eine selbst nicht denkt, dennoch das es Denkende als seine εἰκών zu bezeichnen ist (V, 1. 7). Wenn dann weiter *Plotin* das Denken des νοῦς im

Gegensatz zum unfreien, mit Anderem beschäftigten, als freies und reines, nur auf sich bezogenes Denken bezeichnet, so ist klar, dass die vom *Ammonius* überkommene Verschmelzung des *Plato* und *Aristoteles* sich bei ihm so gestaltet, dass *Plato's* ἀγαθόν bei ihm die erste, der νοῦς des *Aristoteles* dagegen die zweite Stelle bekommt. Stand das Erste so, dass keine der Kategorien von ihr galt, so wird dagegen vom νοῦς gesagt, er sey sowol Ruhe als Bewegung, er vereinige in sich die Einheit und den Unterschied. Die je erste dieser Kategorien kommt ihm zu als Denkendem, die je zweite als Gedachtem, und deswegen ist es kein Sprung, wenn der νοῦς ihm zum Inbegriff alles Gedachten und aller Urbilder der Dinge wird (V, 9. 6), in dem, wie die Arten in der Gattung, so alle Begriffe enthalten sind, so dass in ihm als dem κόσμος νοητός alle Dinge, selbst die sterblichen und vergänglichen, in ewiger, idealer, Weise existiren (V, 8). Die Aehnlichkeit mit *Philo's* Lehre ist in diesem Punkte schlagend (s. §. 114, 3). Aus dem νοῦς geht nun als Drittes, also noch mehr untergeordnetes, Princip hervor die ψυχή, d. h. das allgemeine Lebensprincip oder die Weltseele, eine abgeblasste Copie des νοῦς, die eben deshalb vernünftig, aber ohne Vernunft, wirkt, d. h. was *Aristoteles* dämonisch genannt hatte (s. §. 88, 1). Wie die unbedachten Kinder mehr nach aussen schaffen, als die in sich versunkenen, so entfallen gleichsam die Dinge der allgemeinen Seele, die ihre Einfälle nicht für sich behält, sondern sogleich ins Werk setzt (III, 8. 3). In allen natürlichen Vorgängen ist daher Gedanke (θεωρία), die Ideen nämlich, welche die Seele von dem νοῦς empfängt, und die sie als λόγος σπερματικός in die Materie säet oder pflanzt. Die mittlere Stellung, welche so der Seele angewiesen wird, bringt dem *Plotin* öfter dahin von einer oberen, dem νοῦς zugewandten, und einer unteren an die Materie heranreichenden Seele zu sprechen, die dann bei seiner Neigung, an die Mythen anzuknüpfen, die Namen der himmlischen und irdischen Aphródite erhalten. Die letztere wird dann auch insbesondere φύσις genannt.

3. Das (Platonische) Gute, der (Aristotelische) νοῦς und das, manchmal auch Zeus genannte (Stoische) Allleben bilden das, was man die Trinität des *Plotin* genannt hat, die auch insofern wirklich der christlichen Lehre näher kommt als *Philo*, als der νοῦς hier nicht nur κόσμος νοητός, sondern auch νοητὸς θεός ist, und ferner die Welt nicht nur als von einer Macht ausser ihr in Bewegung gesetzte, sondern als ihr innewohnende Bewegungsprincipien besitzend gewusst wird. Doch aber bleibt, wegen des Ema-

nations- und also Subordinationsverhältnisses der Unterschied sehr gross; jene aber zu überwinden kann dem *Plotin* nicht gelingen, weil er noch nicht wagt, die Negation, die ἑτερότης in Gott selbst zu setzen. Wie dies ihm unmöglich macht, das Subordinationsverhältniss, eben so auch, den Platonisch-Aristotelischen Dualismus zu überwinden. Zwar ist bei ihm die Materie, die er Gott gegenüberstellt, ebensowenig, wie bei jenen Beiden, ein körperlicher Stoff, sie ist das Qualitätslose, das Wesenlose, Unwirkliche, die Grenze des Seyns, das Noch nicht seyn, das nur in dem Sinne erkannt wird wie das Dunkel gesehen wird, zu dessen Erkennen eine Art Wahnsinn nöthig u. s. w., ja er überbietet *Plato,* indem er schon den Raum als etwas Geformtes und also die Materie als etwas noch Abstracteres ansieht, und überbietet *Aristoteles,* wenn er sich dagegen erklärt, dass die Materie στέρησις sey (u. A. II, 4 — III, 6). Dazu aber, zu zeigen woher die Materie? kommt auch er nicht. Man muss es ein Schwanken zwischen Dualismus und Monismus nennen, wenn er die Materie bald als Abfall vom Seyn, bald wieder nur durch unser Denken gesetzt seyn lässt. Am Meisten scheint er diese Extreme noch zu vermeiden, wenn er sagt die Seele habe, den Anblick der Leere nicht ertragend, der Armuth der Materie abgeholfen, da aber beweist die Erzählungsform die Unfähigkeit zu begrifflicher Entwicklung, abgesehn davon, dass die Frage immer bleibt: woher jene Leere? Mit solcher Unentschiedenheit hängt zusammen, dass *Plotin,* worauf sich besonders seine Polemik gegen Gnostiker und Christen überhaupt stützt, die Schönheit der himmlischen Welt in Schutz nimmt, und dann doch wieder es für eine Schmach hält geboren zu seyn, und den Geburtstag als Tag der Schande verbirgt. Das Hineintreten des Seyns in das Nichtseyn wird nicht begriffen, daher bleibt nur übrig, es zu beklagen.

4. Sey nun aber der Grund dazu auch verborgen, genug das Hineintreten hat Statt gefunden, und deswegen gibt es unterhalb der bisher betrachteten Principien eine Stufenfolge von Wesen, deren Betrachtung die Physik gewidmet ist. Ein neuer Beweis für die Unterordnung des *Aristoteles* unter den *Plato* ist dieser, dass des letzteren Kategorien im Gebiete des Intelligiblen, die des Ersteren dagegen hier, im Bereich des Sinnlichen gelten sollen (ihre Zahl wird indess reducirt). Die oberste Stufe dieser Wesen bilden die Götter, die unterste die unorganischen Wesen, in welchen das Leben nur schlummert. Die Götter sind die Gestirne, deren Seelen im Anschaun des Guten schwelgen, deren Körper aber auf die von ihnen umkreiste Welt einwirken (II, 3. 9.

Vgl. VI, 9. 8—9). Unter ihnen stehen die, in den sublunaren Lufträumen lebenden, Dämonen, zu welchen *Plotin* öfter die Volksgötter rechnet (III, 5. 6. II, 9. 9). Endlich die, von einer vernünftigen Seele durchdrungene, Erde (IV, 4. 27) trägt ausser den unorganischen Wesen, den Pflanzen, in welchen sich schon *λόγος*, den Thieren, in denen sich schon *διάνοια* zeigt, auch noch den Menschen, der ein Bild des Weltalls, die Welt im Kleinen ist. Wie in allen Substanzen die Form das Höchste ist, so auch im Menschen die Seele. Ursprünglich mit der Allseele eins, ist sie erst dadurch, dass sie aufhört nur den *νοῦς* anzuschauen und anfängt, sich selbst zu denken und zu begehren, an einen besonderen Theil des körperlichen Alls gebunden (III, 9. 2). Der Act der Verkörperung fällt daher mit dem Werden zum besonderen Bewusstseyn zusammen, er ist frei gewollt und Strafe zugleich (V, 8. 7. IV, 8. 4). Mit dem Eintritt in den Leib, wird auch die Seele von dem Umschwung des Ganzen ergriffen, dem sie als Theil angehört. Sie kann sich nicht beklagen, denn ihre Stellung darin hat sie selbst gewollt (IV, 3). Freiheit und Nothwendigkeit streiten hier nicht, denn das Schicksal des Menschen ist sein selbstgewählter Dämon, die Rolle, die Jeder im Weltdrama spielt, ihm deshalb aufgetragen, weil er sie wollte (III, 2). Das Herabsteigen der Seele in den irdischen Körper geschieht übrigens allmählich, so dass sie zuerst (göttlich) an die himmlischen, dann (dämonisch) an die feinen athmosphärischen, endlich (in der Menschwerdung) an den groben irdischen Körper sich bindet (IV, 3). In Folge dieser Vereinigung ist der Mensch ein Zusammengesetztes, *κοινόν*, dessen Leib ein Theil des körperlichen Alls ist, und dessen Seele ähnlich, sey es nun als Art zur Gattung, sey es als Theil zum Ganzen, sich zur Allseele verhält, und der mit seinem höchsten Bestandtheil, dem *νοῦς*, über die Natur, ja über die Allseele hinaus bis in den Himmel hineinreicht (IV, 7). Das Verhältniss dieser drei Principien, die oft geradezu als der erste, zweite und dritte Mensch bezeichnet werden (VI, 7. 6), bildet den Haupt-Inhalt der Plotinischen Psychologie. Der Körper, ein Theil des Alls und mit ihm in Sympathie stehend (IV, 5. 3), macht die Seele, die ohne ihn ganz in der Vernunftsphäre leben würde, zur nährenden, empfindenden, überhaupt zur niederen. In ihr, als dem Bande zwischen Leib und Geist, begegnen sich die Eindrücke der Sinne mit den in den Geist strömenden Ideen, deren Inbegriff der *νοῦς* gewesen war, und die wir erkennen, wenn wir ihn betrachten. Aus der doppelten Beziehung, in welcher die Seele steht, zur Aussenwelt und zum *νοῦς*, ergeben sich drei Gebiete

in ihr: das unterste, die sinnliche Seele, deren höchste Function die φαντασία ist (IV, 3. 29), ferner die mittlere, oder eigentlich menschliche Seele, der die Reflexion zukommt, die διάνοια und das λογίζεσθαι, durch welche nicht nur die niedere δόξα zu Stande kommt, sondern auch die πίστις und die Wissenschaft (I, 1. 7 und 3. 4. V, 8. 7). Die höchste Partie der Seele ist die, mit welcher sie in den Himmel, d. h. den νοῦς hineinreicht; vermöge dieses Antheils an dem νοῦς erhebt sich der Mensch zu dem unmittelbaren, bewegungslosen Anschauen der Ideen, in dem er besitzt, was die Reflexion und Wissenschaft erstrebt (IV, 4. 12), reines νοεῖν oder φρόνησις ist, und das Ewige in unmittelbarer Berührung erfasst (VI, 8. 11. I, 2. 6). Ist nun aber die mittlere Sphäre, der λόγος, dem das λογίζεσθαι zukommt, zugleich der eigentliche Sitz des persönlichen Selbstbewusstseyns, so folgt, dass es unbewusste Erkenntnisse gibt, die höher stehen, als die bewussten. Diese treten in den Momenten der Ekstase hervor, wo die Selbstthätigkeit der Seele ganz aufhört, sie ganz zu den Ideen wird, die sie anschaut, ganz zum Stoff für den νοῦς, der in ihr waltet (IV, 4. 2). In diesen Augenblicken der Ekstase erschaut die Seele das Eine nicht als ein Fremdes, Aeusserliches, sondern in sich selbst, und ruht in ihm, indem sie sich in völlige Einheit mit ihm verliert, ein Zustand, der über alle Vernunft und Wissenschaft hinausgeht (VI, 9. V, 5 und sonst).

5. Diese Erhebung zum inwendigen oder geistigen Menschen ist es nun auch, was die Ethik des *Plotin* als das Ziel alles Handelns darstellt. Nicht in dem Materiell-Seyn, wohl aber in dem innerlichen an der Materie Hängen, besteht das Böse. Darum wird das höchste Ziel, das Freiseyn von der Materie, nicht durch den Selbstmord erreicht, wie die Stoiker meinen. Durch das Sinnlichgesinntseyn würde die Seele sogleich wieder sinnliche Existenz bekommen, da sie nur das und nur so ist, was und wie sie denkt (I, 9). Die wahre Befreiung besteht darin, dass die Herrschaft des niederen (sinnlichen) Menschen gebrochen wird, der höhere Mensch zur Herrschaft kommt. Dies geschieht zunächst so, dass die, durch den Leib in der Seele hervorgerufenen, Begierden und Affecte der Vernunft unterworfen werden. Da dies der Platonische Begriff der Tugend gewesen war, so stimmt *Plotin*, was die vier Cardinaltugenden betrifft, ganz mit ihm überein. Nur darin weicht er von ihm ab, dass sie, die er auch die politischen Tugenden nennt, für ihn nur der erste Schritt sind bei der Lösung der sittlichen Aufgabe (I, 2. 7). Zum eigentlichen Ziele, dass wir der Gottheit ähnlich (ὁμοούσιος) werden, bringen viel näher die aske-

tischen Reinigungen (καθάρσεις), welche nicht sowol auf die Mässigung als auf die Ausrottung der Triebe gehn (I, 1. 2). In der ἀπάθεια besteht die wahre Gottähnlichkeit; sie ist zugleich die wahre Freiheit, denn ganz frei und bei sich selbst, ἐφ' ἑαυτοῦ, ist nur der νοῦς und wer sich ihn zu seinem Dämon nahm (I, 2. 3. III, 4. 6). Nicht darin, dass der Mensch der Natur gemäss lebt, denn das thun auch die Pflanzen, sondern darin, dass der νοῦς in ihm herrscht, besteht seine wahre Glückseligkeit (I, 4. 1—4). Bei Weitem mehr aber als die praktische Seite der Glückseligkeit, tritt bei *Plotin* die theoretische Seite derselben hervor. Nicht das Handeln macht glückselig, sondern das Besitzen, das Denken und die innere Thätigkeit. Das letzte Ziel ist und bleibt das Schauen des Ewigen, alle Praxis ist um der Theorie willen (III, 8) und der Weise ist selig in seinem Insichgewandtseyn, auch wenn Niemand seine Seligkeit sähe. Er hat das Ewige erfasst und darin genügt er sich selbst, und kein Verlust noch Schmerz berührt ihn. Wer noch etwas fürchtet, ist noch nicht vollendet in der wahren Tugend (I, 4). Von den drei Wegen, die zu diesem Ziele führen, bedarf der des Erotikers und Musikers des Wegweisers, sichrer ist der des Dialektikers oder Philosophen (I, 3), der von dem Aeusseren und Sinnlichen zum Inneren und Uebersinnlichen leitet, dazu nämlich, die Ideen zu schauen. Da aber der die Ideen umfassende νοῦς nicht das Höchste gewesen war, so geht über das νοεῖν und die Philosophie hinaus die Liebe zu dem Einen und Guten, wogegen selbst die Herrschaft der Welt als ein Nichts wegzuwerfen ist (VI, 7. I, 6). Ein sich Zurückziehen von der gesammten Aussenwelt ist zum Gewinnen dieses Standpunktes nothwendig. Man muss ruhig werden bis der Gott kommt, oder vielmehr bis er zeigt, dass er nicht zu kommen braucht, da er immer in uns war (V, 5. 8). Man muss glauben an dieses Erleuchtetseyn, in dem, so kühn das Wort klingt, das Angeschaute und Anschauende Eins werden, so dass an die Stelle des Anschauens eines Anderen, Ekstase, Hingabe, wirkliche Vereinigung getreten ist (V, 3. 14. VI, 9. 10). In dieser Einheit besteht die wahre, auch durch den Tod nicht zu unterbrechende, Seligkeit. Wie das Denken an das Sinnliche die Seele sinnlich macht, so dass, wer nur ans Vegetiren denken kann, sich selbst zum Pflanzenleben verdammt (III, 4. 2), so wird, wer das Irdische vergisst und zur vollendeten Innerlichkeit gelangt ist, über allem Wechsel erhaben, als mehr denn ein einzelner Mensch, dem Ganzen leben und dem Einen (V, 8. 7). In diesem Zustande wird, da ja schon hienieden der Mensch, um je vollendeter er ist, um so mehr Vaterland,

Freunde u. s. w. vergisst, er noch mehr Alles, ja sich selbst, vergessen haben (IV, 4. 1. I, 5. 8). Nichts wird dort die Anschauung des Einen stören noch unterbrechen, die Zeit wird in der Ewigkeit verschwinden, und die Seligkeit reine Gegenwart seyn (VI, 9. I, 5).

6. Unter denen, welche neben *Plotin* den römischen Neoplatonismus vertreten, verschwinden die Namen des *Amelius, Eustochius* u. A. als unbedeutend gegen den im J. 233 in Phönicien (in Tyrus oder Batanea) gebornen *Malchus*, der während er des *Longinus* Schule besuchte, seinen Namen in den des *Porphyrios* gräcisirt hatte, und in seinem 30sten Jahre ein persönlicher Schüler des *Plotin*, später der Ordner seiner Werke und sein Biograph ward, auch nach seinem Tode in Rom bis zum Jahre 304 lehrte. Ausser dem Leben des Plotin, mit dem er die Werke seines Meisters begleitete, haben wir von ihm ein Leben des Pythagoras, welches vielleicht ein Bruchstück einer verloren gegangenen Geschichte der Philosophie und sehr oft gedruckt ist (u. A. in der Didotschen Ausgabe des *Diog. Laërt.).* Sein kritischer, in der Schule des *Longin* wohl noch geschärfter, Geist liess ihn von dem Meister abweichen, wo dieser unkritisch erschien. Darum nimmt er die Aristotelischen Kategorien in Schutz und schreibt (vielleicht geschah dies schon ehe er zum *Plotin* kam) seine, in vielen Ausgaben des Aristotelischen Organon abgedruckte *Εἰσαγωγὴ περὶ τῶν πέντε φωνῶν*, in welchen die fünf Begriffe (später *Praedicabilia*, auch wohl *Universalia* genannt) *γένος*, *διαφορά*, *εἶδος*, *ἴδιον* und *συμβεβηκός* abgehandelt werden, und aus der namentlich zwei Punkte in der Folgezeit besonders hervorgehoben worden sind. Einmal die sog. Arbor Porphyrii, d. h. die Abstufung von dem aller allgemeinsten (*γενικώτατος*) Begriff der *οὐσία* durch die subalternirenden Begriffe *σῶμα*, *ἔμψυχον* u. s. w. herab bis zu dem *εἰδικώτατον* (*ἄνθρωπος*), und endlich dem *ἄτομον* (*Πλάτων*), seit welcher in den Logiken pflegt wiederholt zu werden, *Ens* sey der oberste aller Begriffe. Zweitens, dass gleich am Anfange der Schrift als ein sehr wichtiges, hier aber nicht zu lösendes, Problem die Frage erwähnt wird, ob Gattungen und Arten etwas Wirkliches ausser uns oder blosse Gedanken seyen? ferner: wenn etwas Wirkliches, ob körperlich oder unkörperlich? endlich: wenn unkörperlich, ob *χωριστά* oder ob nur in den Dingen existirend? Die Beantwortung der ersten Frage hätte das Verhältniss des *Porphyrius* zu den epikureischen Sensualisten, der zweiten zu den Stoikern, der dritten zum *Plato* und *Aristoteles* gezeigt. Wie er die erste und zweite beantwortet hatte, kann aus der Kli-

max, die alle drei bilden, herausgelesen werden. Das von ihm aufgestellte Problem spielt in der Folgezeit (s. unten §. 158 ff.) eine sehr wichtige Rolle. Zeigt sich in dieser Einleitung *Porphyrius* dem *Aristoteles* mehr zugeneigt, als sein Meister, so stimmt er dagegen ganz mit diesem überein in seinen *αἱ πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμαί* (zuerst gedruckt in der lateinischen Paraphrase des *Marsilius Ficinus*, später griechisch; am vollständigsten in der Pariser Ausgabe des Creuzerschen Plotin), welche einen Auszug aus des *Plotin* Geisteslehre enthalten. Auch in religiöser Hinsicht sind sie ganz einverstanden, wie sich aus des *Porphyrius* Umdeutung der Homerischen Mythen in Begriffsentwicklungen, und wieder aus seiner Bekämpfung nicht nur der Gnostiker, sondern der Christen überhaupt ergibt. Die 32 Capitel Homerischer Untersuchungen (Venet. Ald. 1521), so wie die Allegorische Deutung einer Homerischen Stelle in der „Nymphengrotte" sind uns erhalten. Dagegen sind die funfzehn Bücher gegen die Christen dadurch, dass ihnen auf Befehl des *Theodosius* II sehr nachgestellt wurde, und dass auch die gegen sie gerichteten Schriften des *Methodius* und *Eusebius* verloren gegangen sind, bis auf einzelne ganz unbedeutende Nachrichten bei den Kirchenvätern, spurlos verschwunden. Seine Religiosität war übrigens wie die des *Plotin* vorwiegend ethisch, und hatte, verglichen mit gleichzeitigen Erscheinungen, einen rein griechischen Charakter; darum seine Polemik gegen die sich vordrängende theurgische Tendenz, mit der sich ein durch ägyptische, magische und andere Elemente versetzter Platonismus verband, aus der sein im späten Alter verfasster „Brief an den Aegyptischen Priester Anebon" hervorging, der die gleich zu erwähnende Gegenschrift hervorrief.

§. 129.

B.

Jamblichus und der syrische Neoplatonismus.

1. *Jamblichus* aus Chalcis in Cölesyrien, gleich ausgezeichnet an Kenntnissen wie an Geist, schliesst sich nicht sowol an die mehr philologischen Platoniker wie *Plutarch* gewesen war, als vielmehr an die mathematisch gebildeten Neupythagoreer und hat, nicht ohne Einwirkung orientalischer Ideen, eine Speculation in den Neuplatonismus eingeführt, in der sich Mathematik und Mystik seltsam mischen, und die ihn zu einer herben Kritik des *Amelius* und *Porphyrius* gebracht hat, wegen der auch eine Schrift, über welche zuerst *Marsilius Ficinus* in einem lateinischen Referat: de mysteriis Aegyptiorum, berichtete und die später *Gale*

im griechischen Urtext herausgab, von Vielen ihm zugeschrieben wird. In derselben nimmt sich ein Priester *Abamon* seines Schülers, des *Anebon*, an den *Porphyrius* geschrieben hatte, an. *Jamblichus* ist schwerlich der Verfasser. Von den zahlreichen Schriften, die unzweifelhaft dem *Jamblichus* angehören, sind die meisten verloren. So seine Commentare zu den Platonischen Dialogen, von denen wir nur durch *Proklus* wissen, eben so sein Commentar zu den Analytiken des *Aristoteles*. Was sich erhalten hat, scheint Alles zu einem grösseren Werke zu gehören, dessen erstes Buch *περὶ βιοῦ Πυθαγορικοῦ Arcenius Theodoretus* zuerst 1598 herausgab. Daran schlossen sich als zweites Buch die *Λόγοι προτρεπτικοὶ εἰς φιλοσοφίαν*, die ein Gemisch Platonischer und Pythagoreischer Lehren enthalten. Sie sind von Demselben, später viel besser von *Kiessling* herausgegeben. Das dritte Buch *περὶ κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης* ist u. A. von *Fries* in Kopenhagen, das vierte *περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς* von *Tennulius* 1668, und das siebente *Θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς* am Besten von *Ast* 1817 in Leipzig edirt.

2. Die ungemessene Verehrung, mit der nicht nur unbedeutendere Männer wie *Chrysanthius* und *Maximus*, die Lehrer und Freunde des Kaiser *Julian* und dieser selbst, sondern auch *Proklus* den *Jamblichus* ihren Meister nennen, spricht für die Bedeutung des Mannes. In der That ist das Meiste, was bei *Proklus* als Zuthat zur Plotinischen Lehre erscheint, schon von *Jamblichus* gelehrt, und dies nur übersehen worden, weil es, da seine eignen Schriften verloren gegangen, zu grosser Aufmerksamkeit auf jeden Wink bei *Proklus* bedurfte. (*Kirchner* hat diese gehabt.) Als die wichtigsten Neuerungen des *Jamblichus* wird man erstens die bis ins Einzelne durchgehende Durchführung einer, in Triaden sich bewegenden, Begriffsentwicklung ansehn müssen, welche bei *Proklus* (§. 130) zur Sprache kommen wird. Zweitens aber, was ihn ganz besonders berühmt gemacht hat, seine Theorie von den Götterordnungen, welche für eine lange Zeit eine Lieblingslehre namentlich für die war, die mit philosophischen Gründen das Christenthum bekämpften. Wenn nämlich nach *Plotin* die Seele an dem *νοῦς*, dieser an dem Einen oder Guten Theil gehabt hatte, so glaubte *Jamblichus*, dass dieses An sich Theil nehmen lassen die Einheit schon trübe, und so erhob er sich zu dem Gedanken des noch abstracteren *ἓν ἀμέθεκτόν*, nahm dann aber weiter über jeder Klasse von Wesen eine solche absolut überweltliche (*ὑπερούσιος*) Henade an, und diese Einheiten sind im höchsten Sinne seine Götter. Indem er aber dann immer wieder

nach dem Schema der Dreiheit die einzelnen Momente eines Begriffs unterscheidet, kommt er dazu den drei Begriffen νοῦς, ψυχή und φύσις entsprechend θεοὶ νοεροί, ὑπερκόσμιοι und ἐγκόσμιοι zu unterscheiden, die als wirkliche Götter unter der ἑνὰς ἀμεθεκτός stehn. Diese ganze Götterreihe wird nun so über die von *Plotin* festgestellte Reihe (Eins, Geist, Seele, Natur) gestellt, dass eigentlich Alles zwei Mal gedacht wird, einmal in diesseitiger Wirklichkeit, andrerseits in jenseitiger Ueberwirklichkeit.

3. Unter den Nachfolgern des *Jamblichus* scheint *Theodoros* in der Dreitheilung noch weiter gegangen und durch eine veränderte Terminologie den Andern ein Anstoss geworden zu seyn. Die Meisten von des *Jamblichus* Verehrern aber scheinen viel weniger durch seine wissenschaftliche Bedeutung gewonnen zu seyn, als dadurch, dass er in seiner Schrift über die Götterstatuen und auch sonst, dem damals überall (auch bei den Christen) herrschenden Glauben an magische Einwirkungen, an die Macht von Theurgen u. s. w. eine philosophische Grundlage zu geben versuchte. Auch die Neuzeit hat oft an dem *Jamblichus* nur diese Schwäche seiner ganzen Zeit bemerkt und getadelt.

§. 130.

C.

Der Neoplatonismus in Athen. Proklos.

1. In Athen, wo seit *Hadrian* und *Marc Aurel* die verschiedenen Schulen der griechischen Philosophie durch, vom Staate besoldete, Lehrer fortgepflanzt wurden, gründete neben denselben *Plutarchos* des *Nestorios* Sohn eine Privatanstalt, wo er im Sinne des *Ammonius* und der mehr philologischen Neuplatoniker den *Plato* und *Aristoteles* zugleich commentirte. Sein Nachfolger *Syrianos*, indem er beide Philosophen, namentlich den *Aristoteles*, als blosse Vorbereitung zur wahren Weisheit, die besonders in den Orphicis verkündigt sey, behandelte, lenkte damit mehr in die Richtung der Neupythagoreer ein. Schüler, obgleich nur für eine kurze Zeit, des Ersteren, Glied und sehr bald Mitarbeiter in der Schule des Zweiten, war der, durch welchen der Neoplatonismus seine höchste formelle Ausbildung erhielt, und den schon sein ganzer Entwicklungsgang dazu befähigte: *Proklos* oder auch *Proculus*. Im J. 412 in Byzanz geboren, ward er früh nach Lykien gebracht und dort zum Beruf des Rhetors vorbereitet, in dem er sich dann in Alexandria weiter ausbildete und, so wie als Stylist, grossen Ruhm erwarb. Der Aristoteliker *Olympiodoros* veranlasste ihn, diese Laufbahn zu verlassen. Mathematische

und philosophische Studien wurden jetzt die einzigen für ihn, namentlich fesselten ihn die analytischen Untersuchungen des *Aristoteles*, dessen Organon er soll auswendig gewusst haben. Bis zu seinem Ende hat er den *Aristoteles* eben so wie den *Plato* den göttlichen genannt. Mit dem Letzteren wurde er erst in Athen bekannt, wo er, wie gesagt, zuerst den *Plutarch* zum Lehrer, den *Syrian* zum Helfer in seinen Studien hatte. Des Letzteren Nachfolger ward er, und auf ihn, nach Anderen auf *Plato*, bezieht sich der Beiname des *Proklos* *Διάδοχος*. Neben *Plato*, dessen Exeget und umdeutender Commentator er bis an sein Ende blieb, hat er die Orphica und andere Erzeugnisse des neupythagoreischen Geistes sehr hoch gestellt, dabei in alle möglichen Mysterien sich einweihen lassen, und seine glühende Frömmigkeit durch das Mit-Feiern aller möglichen Feste genährt, so dass er sich rühmt Hierophant der ganzen Welt zu seyn. Dies heisst der vorchristlichen, denn das Christenthum hasst und bekämpft er, ein Hass,. der darin Entschuldigung findet, dass zu seiner Zeit die Christen die Rolle der Verfolger übernommen hatten, und er selbst es vielleicht nur den monophysitischen Streitigkeiten dankt, dass man ihn in Ruhe liess. Vor dem, in seinem 73[sten] Jahre erfolgten, Tode dieses θεοσεβέστατος ἀνήρ, wie ihn die pomphafte Biographie des *Marinos* nennt, soll ihm offenbart worden seyn, dass er zu der hermetischen Kette von Trägern der mystischen Weisheit gehöre. Ausser den Hymnen an verschiedene Götter, ausser den mathematischen Schriften, ausser den (angestrittenen) grammatischen endlich, hat *Proklos* vieles Philosophische verfasst. Meistens in Form von Commentaren zum *Plato*, wo oft gerade wo er am Schlechtesten exegesirt, er sich am Meisten als Philosoph zeigt. *Cousin's* Procli philosophi Platonici Opera Paris 1820 enthalten die Commentare zum Timäus, Alkibiades und Parmenides. Ausserdem in der lateinischen Uebersetzung des *Wilhelm von Moerbecka* die (Jugend-) Schriften über Fatum und Vorsehung. Ganz selbstständige Werke sind die *Στοιχείωσις θεολογική* und die sechs Bücher *εἰς τὴν Πλατῶνος θεολόγιαν*, welche vom *Aemilius Portus* Hamb. 1618 herausgegeben sind. Die erstere Schrift (Institutio theologica) enthält einen Abriss des Neoplatonismus, wie er sich bei *Plotin* gestaltet hat, und ist deswegen ganz passend in die Didotsche Ausgabe von *Creuzer's* Plotin aufgenommen. Dagegen finden sich in der zweiten (Theologia Platonica) die von *Jamblichus* gemachten Aenderungen, welchen *Proklos* sich anschliesst. In diesen beiden Schriften erscheinen daher die Elemente gesondert, die zu verschmelzen *Proklos* bestimmt war, der

eben deswegen, trotz seiner Anlehnungen an beide, eine dritte Richtung des Neuplatonismus repräsentirt.

2. Dass *Proklos* die Wissenschaft Theologie nennt, kann als gar keine, dass er anstatt ἕν oft ἕνωσις sagt, nur als sprachliche Abweichung von *Plotin* angesehn werden, um so mehr als ὄν, ἀγαθόν gleichfalls vorkommt. Dagegen ist es eine sachliche, wenn er mit *Jamblichus* dieses erste Princip selbst wieder als eine Dreiheit nimmt, indem er an den Philebus des *Plato* anknüpfend das ἄπειρον und πέρας in der concreten Einheit verbunden seyn lässt, vermöge welcher Concretion die absolute Einheit zum Inbegriff aller Henaden, die Gottheit zum Inbegriff der Götter wird. Diese drei Momente stehen unter einander natürlich nicht im Verhältniss des Schwächerwerdens, sondern zeigen, da das dritte das höchste ist, vielmehr eine Evolution. Dagegen ist es nach *Proklos* ganz wie nach *Plotin* eine Abschwächung (ὕφεσις), vermöge der aus jenem ersten (triadischen) Princip das zweite hervorgeht. Ihr Verhältniss ist, dass das zweite zum Prädicat hat, was das erste ist, als allgemeine Regel aber steht fest: das Haben steht dem Seyn nach (Theol. Plat. 130). *Proklos* sucht sich die Nothwendigkeit dieser πρόοδος klar zu machen, und benutzt dabei einen von *Plotin* gegebenen Wink: weil die Einheit die Vielheit ausschliesst, deswegen muss diese jener gegenüberstehn, die Negation der Vielheit, die in der Einheit liegt, ist nicht als στερητική, sondern als γεννητική zu fassen (Theol. Plat. 108). Das Seyn, als das Prädicat von Allem, steht natürlich vor und über Allem. Da aber dem νοῦς ausser dem Seyn auch Leben zukommt, so muss (was übrigens *Plotin* selbst angedeutet hatte) vor ihn die ζωή gesetzt werden, die also hier die zweite Stelle bekommt. Auch sie muss wieder als ein System (διάκοσμος), also als eine Trias, gedacht werden, in welcher δύναμις und ὕπαρξις die Momente sind, die sich zur ζωὴ νοητή verbinden. Wie bei der ersten Trias *Plato*, so ist bei der zweiten *Aristoteles* der Führer gewesen. Auf das Leben folgt dann als das dritte Princip der νοῦς. Dass in diesem als die drei Momente μένειν, προιέναι und ἐπιστρέφειν angegeben werden, ist nach dem wie *Aristoteles* und *Plotin* den νοῦς gedacht hatten, begreiflich. Mehr noch wenn an das gedacht wird, was *Jamblichus* gelehrt hatte. Diese drei Triaden, welche den Eingeweihten, d. h. auf mystische Weise, das Leben Gottes offenbaren und die manchmal als Gott, Göttlichstes, Göttliches bezeichnet werden, enthalten den Inbegriff alles wahrhaft Seyenden, die erste ὄντως, die zweite ζωτικῶς, die dritte νοέρως. Der Inbegriff der Einheiten wird drum wohl auch mit den Göttern,

der Lebensprincipien mit den Dämonen, endlich das System des νοῦς mit der Geisterwelt zusammengestellt. Wie bei *Jamblichus*, um die Siebenzahl hervorzubringen, so tritt auch bei *Proklos* in die Dreiheiten die Vierzahl und vermittelst ihrer kommen die Zwölfgötter zu ihrem Rechte, obgleich sie immer untergeordnete Götter bleiben. Vergleicht man wie oben (§. 128, 3) die Lehre des *Plotin*, so hier die des *Proklos* mit der christlichen Trinitätslehre, so wird nicht dies die grössere Annäherung an sie geben, dass bei *Proklos* dem Geist die dritte Stelle zugewiesen wird, wohl aber dass *Proklos* auf dem Sprunge steht die Emanation (ὕφεσις), und also das Subordinationsverhältniss, fallen zu lassen. Er spricht es öfter aus (z. B. Theol. Plat. 142), dass in den drei Triaden sich die drei Momente des νοῦς wiederholen, eben so die drei des ὄν. Ward Ernst damit gemacht, so musste der νοῦς als das Höchste gedacht werden, die Abschwächung der Steigerung, die Emanation der Evolution Platz machen. Dies geschieht aber nicht; jene Aeusserungen sind vereinzelte Gedankenblitze, und die ἕνωσις wird immer als das bei Weitem Vornehmste im System behandelt.

3. In der Physik weicht *Proklos* wenig von *Plotin* ab. Wie dieser stimmt er darin mit *Aristoteles* überein, dass in jedem Wesen Materie und Form verbunden seyen. Die Platonische Unterscheidung des Zeitlichen, Sempiternen und Ewigen, welche der Aristotelischen Eintheilung der theoretischen Philosophie entspricht (s. §. 85, 3), wird vom *Proklos* aufgenommen und mit dem Unterschiede des Somatischen, Psychischen und Intellectuellen (Pneumatischen) zusammengestellt. Das Erstere steht unter dem Fatum, das Letztere unter der Vorsehung. Die Seele hat die Macht, je nachdem sie durch Hinneigung zu dem einen böse, oder zu dem andern gut wird, sich dem Fatum oder der Vorsehung unterzustellen.

4. Auch dem *Proklos* ist die höchste ethische Aufgabe die Ergreifung des Göttlichen. Dazu reicht keiner der vier Platonisch-Aristotelischen Erkenntnissgrade aus, sondern das Göttliche will erlebt, mit dem ganzen Wesen (ὕπαρξις) der Seele ergriffen seyn. Indem diese in sich geht, und in ihr eignes ἄδυτον sich einhüllt, erfasst sie den Gott, der in ihr lebt; dies Weben im verborgenen Menschen wird Enthusiasmus, auch wohl heiliger Wahnsinn, genannt. Weil im Platonischen Alkibiades von dem Selbsterkennen und vom Schauen des Göttlichen die Rede, deswegen steht dem *Proklos* dieser Diolog so hoch. Dass aber bei ihm die μανία, die auch πίστις genannt wird, die nicht auf Gründen, sondern unmit-

telbarer Eingebung beruht, die höchste Stelle erhält, contrastirt seltsam mit den Platonischen und Aristotelischen Behauptungen. Desto weniger mit dem, was der Apostel von der göttlichen Thorheit sagt, und von der Gewissheit dessen, was man nicht sieht. Diese Gewissheit soll durch Anrufungen der Götter, durch theurgische Handlungen, gesteigert werden, in deren Verehrung es *Proklos* dem *Jamblichus* und dem Verfasser der Aegyptischen Mysterien gleich, vielleicht zuvor thut, während seine treue Anhänglichkeit an *Plato* ihn dem *Plotin* zugesellt, und er in Verehrung des *Aristoteles* Jene sowol als diesen übertrifft. In ihm hat der Neoplatonismus seinen Culminationspunkt erreicht. Dies bleibt wahr, auch wenn man die geistige Begabung und Originalität des *Plotin* sowol als des *Jamblichus* über die seinige stellt.

5. Neben dem *Proklos* ist sein Biograph *Marinos*, ausser diesem *Isidoros*, *Zenodotos* und *Damascius* zu nennen, Männer ohne Originalität, welche überlieferten, commentirten, höchstens bis zur Spielerei ausspannen, was die vor ihnen erfunden hatten. Als *Justinian* im J. 529 die Philosophenschulen aus Vorsorge für die Christenlehre schliessen liess, ahndete er nicht, dass, wenn er sie hätte gewähren lassen, die antichristliche Philosophie, weil sie in sich erstorben, ungefährlich gewesen wäre, dass aber, gerade weil sie nach dem Oriente auswandern musste, sie nach Jahrhunderten eine Einwirkung auf die Denkweise der Christen äussern werde, so gewaltig, wie er selbst sie nie gefürchtet hatte.

III.
Die Kirchenväter.

Chr. Fr. Rössler Bibliothek der Kirchenväter. Leipz. 1776—86. 10 Bde. *J. A. Möhler* Patrologie herausg. v. *Reithmayr*. Regensb. 1r Bd. 1840. *Joh. Huber* Die Philosophie der Kirchenväter. München 1859.

§. 131.

In der, von der Welt zurückgezogenen Stellung erstarkt, kann die Gemeinde zur Lösung einer zweiten Aufgabe übergehn, ohne dass sie darin aufhört, sich negativ gegen die Welt zu verhalten, worein oben (§. 119) die Bestimmung des Mittelalters gesetzt wurde. Diese zweite Aufgabe ist die Unterwerfung der Welt. Dazu aber ist nöthig, dass sie sich mit dem Gegner auf ein Niveau stelle, und als ein von der Welt anerkanntes, in so fern selbst weltliches, Institut existire. Ganz zuerst also hat sie dazu, d. h. sie hat zu einer Kirche, zu werden. Was die jugendliche Gemeinde nicht hat und nicht zu haben braucht, ist vom Begriff der Kirche untrennbar: ein als Statut geltender Lehrbegriff, vermöge dess

die Begriffe der Orthodoxie, Heterodoxie und Ketzerei einen bestimmten Sinn bekommen. Während für die apostolische Thätigkeit, die nur auf die Verkündigung des erschienenen Heils ging, wissenschaftliche Begründung und Hülfe der weltlichen Macht unnöthig, ja ein Hinderniss, gewesen wäre, ist zur Verwandlung des *κήρυγμα* in ein *δόγμα* die Wissenschaft, und zur Einführung des letztern als eines gültigen Statuts die Hülfe des Staats, soll das Statut überall (katholisch) herrschen, des Universal-Staates nöthig. Vermittelst beider wird aus der Gemeinde die Kirche, oder entsteht die letztere als solche. Diejenigen, welche jene Verwandlung vornehmen, werden darum mit Recht als (Mit-) Erzeuger oder Väter der Kirche bezeichnet.

§. 132.

Die Dogmenbildung, die Verwandlung der Geschichte in ewige Wahrheit als solche, geschieht durch Philosophie, und die jene Verwandlung vornehmen sind Philosophen. Daraus aber folgt nicht, dass die Dogmen Philosopheme sind. Von diesen unterscheiden sie sich dadurch, dass sie nur das Resultat, nicht das Resultiren mit, aussprechen, darum nur Behauptungen, nie Begründungen sind. Indem die Kirchenväter stets die geschichtliche Offenbarung zum Ausgangspunkte machen, dann aber zu der daraus zu folgernden ewigen Wahrheit fortgehn, ist ihr Verhältniss zur Geschichte positiv und negativ zugleich, und diese Berührungspunkte sowol mit den Gnostikern als den (neuplatonischen) Philosophen, die eben so auch Differenzpunkte von beiden sind, haben ihnen den Namen der wahren Gnostiker, der ächten Philosophen eingebracht, wie sie andrerseits es erklärlich machen, dass sie sich an beide anlehnen und beide bekämpfen.

§. 133.

Da es sich darum handelt, den Inhalt festzustellen, der als wahr gelten soll, so werden sich die Kirchenväter natürlich an diejenige Philosophie anlehnen müssen, die hinsichtlich ihres Inhalts den christlichen Ideen am Nächsten gekommen war. Dies ist im Praktischen der eklektisch gemilderte Stoicismus, im Theoretischen der von Alexandria ausgegangene Eklekticismus und Neuplatonismus. Es ist daher keine Inconsequenz darin zu sehn, wenn in dieser Zeit in der Gemeinde Misstrauen gegen die Antiplatoniker herrscht und Peripatetiker als Ketzername gilt, während ein Jahrtausend später sich die Sache gerade umkehrt: es ist der richtige Tact, der verschiedenen Zeiten verschiedene Aufgaben zuweist. Dieses feine Gefühl für Das, was vor- oder unzeitig, und Das, was an der Zeit ist, muss überhaupt bei der Art, wie die

gleichzeitige und spätere Kirche Einen beurtheilt, an erster Stelle berücksichtigt werden. Oft viel mehr, als der Inhalt der von der Kirche beurtheilten Lehren. Langsam und gleichsam zögernd, gibt die Gemeinde die misstrauische Stellung gegen die Wissenschaft auf. Zuerst duldet sie dieselbe nur als eine Sache der Noth, wo sie das einzige Mittel scheint, die Gemeinde vor Angriffen aller Art zu sichern. Die Apologeten des Christenthums gegen Judenthum, Heidenthum und Ketzerei sind darum die Ersten, in welchen die Philosophie zugelassen, und nicht mit dem Ketzernamen belegt wird.

§. 134.

1. Der Erste und zugleich Bedeutendste, der hier zu nennen, ist *Justinus*, der Philosoph und Martyr (103—167). Unter den ihm zugeschriebenen Schriften — (zuerst 1551 von *Rob. Stephanus*, dann sehr oft herausgegeben, u. A. von *Prudent. Maranus* Paris 1742 und von *Otto* Jena 1842 in 3 Bden. In *J. P. Migne* Patrologiae cursus completus füllen sie in der griechischen Patrologie den 6ten Band) — gehören gewiss ihm an die beiden Apologien und das Gespräch mit dem Juden Tryphon. Die ersteren sind an die römischen Kaiser *Ant. Pius* und *Marcus Aurelius* gerichtete Schutzschriften für die Christen, in welchen der, durch stoische und platonische Philosophie gebildete, erst später Christ gewordene Verfasser die Verläumdungen gegen Lehre und Leben der Christen zurückweist, und dagegen die theoretische und praktische Schwäche des Heidenthums darthut. Dabei ist er aber weit entfernt, allen Heiden, namentlich den Philosophen, alle Wahrheit abzusprechen: im *Sokrates* sieht er eine Offenbarung des Logos; den *Plato*, ja den *Heraklit*, nennt er Christen. In der dritten Schrift wird besonders die Abweichung vom jüdischen Ritualgesetz so wie die, den Juden so anstössige, Lehre vom Kreuzestode *Christi* in Schutz genommen. Die Lehre von dem, in jedem Vernünftigen wirksamen, in *Christo* Fleisch gewordenen göttlichen Logos, die ferner von dem aus der Willensfreiheit hervorgegangenen Fall, und der sich daran anschliessenden Erbsünde, die endlich von der Wiedergeburt des Menschen werden, die ersteren nach Principien des Platonismus, die letzte oft in grosser Uebereinstimmung mit den Stoikern, erörtert. Das Subordinationsverhältniss in der Trinität, indem die Zeugung des Sohnes zwar vor die Schöpfung gesetzt, aber nicht entschieden als ewig gefasst, der h. Geist sogar unter die Engel gesetzt wird, steht der Lehre des *Philo* mindestens eben so nahe, als der späteren katholischen Lehre. Dass aber seine Apologien an der Zeit waren, und dass er für

die zweite derselben den Martyrtod erlitt, lässt die spätere Kirche gegen solche Abweichungen Nachsicht üben.

2. Ein Geistesverwandter des *Justin* ist *Athenagoras*, dessen an *Marc Aurel* gerichtete Apologie, und Schrift über die Auferstehung (die erstere zuerst 1541 von *Petrus Nannius* in Paris und Löwen, die zweite 1551 von *R. Stephanus* in Paris herausgegeben) u. A. in des *Maranus* Ausgabe der Justinschen Werke sich finden. Die erstere sucht aus dem Begriffe des Durch sich seyns zu beweisen, dass der Monotheismus die einzig vernünftige Religion sey; zugleich wird aber gezeigt, dass damit die Lehre vom Vater, Sohn und Geist nicht streite, während der Polytheismus auf einer, durch den Trug von Dämonen genährten, Verwechslung von Gott und Materie beruhe. Wie *Justin*, so sieht auch *Athenagoras* in den Lehren der Philosophen die Wirksamkeit des göttlichen Logos, nur dass dieselben gemeint hätten, die Wahrheit selbst gefunden zu haben, während Propheten und Apostel es wüssten, dass sie nur gleich Blas-Instrumenten sich zum Hauch Gottes verhalten. In der Schrift über die Auferstehung ist der leitende Gedanke, dass der Mensch nicht nur Seele, dass eine Menge von Verschuldungen und Tugenden das leibliche Moment voraussetzen, und dass Lohn und Strafe den ganzen Menschen treffen müssen.

§. 135.

1. Zu den bisher Genannten, deren Vertheidigungen besonders die Abwehr der äussern Gewalt bezwecken, gesellen sich zweitens Solche, welche durch wissenschaftliche Angriffe auf das Christenthum zu seiner Vertheidigung veranlasst wurden. Hier nehmen des *Theophilus*, eines als Heiden gebornen, als Bischof von Antiochia im J. 186 gestorbenen Mannes drei Bücher an *Autolykos*, einen wissenschaftlich gebildeten Heiden, einen würdigen Platz ein. (Zuerst 1546 von *C. Gesner* in Zürich, dann öfter, u. A. 1742 von *Prud. Maranus* herausgegeben.) Die Lehre von der Dreiheit in Gott, die hier zum ersten Male als Trias bezeichnet wird, die ferner von dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός werden sehr scharfsinnig vertheidigt. Nur die Lehre vom h. Geist laborirt, weil derselbe bald mit der Weisheit gleichgesetzt, bald von ihr unterschieden wird, an einer grossen Unbestimmtheit.

2. Zum Theil mit nachweisbarer Anlehnung an *Theophilus* vertheidigt *Irenaeus* (Schüler des *Polykarp*, als Bischof von Lyon 202 hingerichtet) die christliche Lehre nicht sowol gegen die heidnische Philosophie, als gegen die daraus hervorgegangenen gnostischen Ketzereien. Seine Hauptschrift: Gegen die fälschlich so-

genannte Gnosis in fünf Büchern, ist nur in einer alten buchstäblich treuen lateinischen Version (Adversus haereses zuerst 1526 von *Erasmus* in Basel, dann öfter u. A. 1710 von *Massuet,* zuletzt 1853 von *Stieren* Lpz. in 2 Bden. herausg., bei *Migne* a. a. O. Bd. 7) zu uns gelangt. Obgleich seine Argumentation sich besonders auf Schrift und Tradition beruft, so verschmäht er doch auch das Räsonnement nicht, um die Unhaltbarkeit der gnostischen Aeonenlehre und die Richtigkeit der apostolischen Lehre darzuthun.

3. Von einem Schüler des *Irenäus, Hippolytus,* der als Bischof von Portus Romanus den Martyrtod starb, wusste man lange Zeit nur, dass er ein Werk gegen alle Häresien verfasst habe, in welchem die Schrift des *Irenäus* benutzt war. *Bunsen* (Hippolytus und seine Zeit Leipz. 1852) hat bewiesen, dass die früher dem *Origenes* zugeschriebenen Philosophumena das erste, die von *Em. Miller* 1851 herausgegebenen Bücher die sechs letzten Bücher dieses Ἔλεγχος sind. Es fehlen nur das zweite, dritte und halbe vierte Buch, in denen, wie im ersten, die griechischen Systeme dargestellt waren, aus denen die Häretiker geschöpft haben sollen. In dem letzten Buche sind die eignen Ansichten des *Hippolytus* auseinandergesetzt. Die Lehre von dem Einen Gott, dem die vier Elemente nicht gegenüberstehn, sondern ihren Ursprung danken, die ferner von dem Logos, der einmal in Gott ist und dann wieder die in Ihm enthaltenen Gedanken als offenbarende Stimme ausspricht, endlich aber in sichtbarer Gestalt erscheint, — das sind die hervorstechenden Punkte. (Beste Ausgabe des *Hippolytus* von *Duncker* und *Schneidewin.* Götting. 1830.)

§. 136.

Nicht nur bei einzelnen Verfolgungen und Angriffen, sondern wegen ihres Berufes fortwährend, hatten die Lehrer der Alexandrinischen Katechetenschule Veranlassung, die christliche Lehre als die vernunftgemässe darzustellen. Wie *Pantänus,* der gewöhnlich als der Erste in ihrer Reihe angeführt wird, so war sein grosser Schüler *Clemens* (zum Unterschiede vom römischen *Alexandrinus* genannt) als Heide geboren, aber schon früh zum Christenthum übergetreten. Seit 189 Nachfolger des *Pantänus* ist er ums Jahr 217 gestorben. Von seinen Werken — (zuerst 1550 von *Petrus Victorius* in Florenz, dann besser von *Fr. Sylburg* 1592 in Heidelberg, von *Dan. Heinsius* 1616 in Leyden und viel besser von *Joh. Potter* 1715 in Oxford griechisch und lateinisch herausgegeben, bei *Migne* a. a. O. Bd. 8 und 9) sucht der λόγος προτρεπτικός oder die cohortatio ad gentes das Vernunftwidrige des Heidenthums nachzuweisen; der daran sich anschlies-

sende παιδαγωγός zeigt in *Christo* den wahren Führer zur Sittlichkeit, der im Alten Bunde durch Furcht, im Neuen durch Liebe geleitet habe; endlich das dritte und wichtigste Werk, die acht Bücher Στρωματεῖς, sucht durchzuführen, dass das Christenthum die höchste Philosophie ist, zu der sich die griechische, gerade wie das jüdische Gesetz, nur wie ein Bruchstück verhält. Der Glaube an die Offenbarung (πίστις) wird als die Wurzel, die Erkenntniss (γνῶσις) als die Krone gefasst, das Mittel zu der letzteren zu gelangen ist das Verständniss (ἐπιστήμη) des Geglaubten. Von der falschen Gnosis unterscheidet sich die wahre dadurch, dass sie Früchte der Sittlichkeit und wahre Bruderliebe erzeugt, darum aber auch nicht verächtlich auf den Glauben herabsieht. Damit ist der Vorzug vereinbar, den er ihr vor dem Glauben gibt, welchen letztern er oft mit dem Ueberredetseyn und der Verwunderung zusammen- und also der richtigen Meinung des *Plato* (vgl. §. 76, 2) gleich stellt.

§. 137.

1. Dass *Origenes* (185—254), des *Clemens* Schüler, aber wahrscheinlich auch des *Ammonius Saccas* Zuhörer, hinsichtlich seiner Rechtgläubigkeit nicht so unangetastet dasteht, wie sein Lehrer, ist nicht nur aus dem Inhalt seiner Lehre zu erklären, denn darin steht er der späteren katholischen Lehre viel näher als *Justin* der Martyr, auch nicht aus dem Umstande, dass *Arius* ihm Vieles entlehnt, denn dies wird dadurch weit aufgewogen, dass er sehr bedeutende Ketzer, wie den *Beryll* von Bostra, bekehrt, dass *Dionysius* der Grosse und *Gregor* der Wunderthäter seine persönlichen, ihn sehr verehrenden Schüler, sind, und dass *Athanasius* seinen Schriften viel verdankt. Sondern der eigentliche Grund liegt darin, dass er der Erste ist, der aus eignem inneren Drange den Versuch macht, das Evangelium als ein System von Lehren darzustellen. Vom katholischen Standpunkte aus ist darum auch seine Jugendschrift über die Grundlehren der christlichen Religion (in vier Büchern, die wir indess nur in der sehr freien Uebersetzung des *Rufinus* besitzen) weit der späteren, apologetisch-polemischen, gegen *Celsus* (in acht Büchern) nachgesetzt worden. Nachdem einzelne seiner Werke schon herausgegeben waren, erschien 1512 in Paris die erste Gesammtausgabe von *Merlin*. Die im J. 1668 von *Huet* begonnene Ausgabe ist nicht vollendet, enthält aber eine sehr schätzbare Einleitung des Herausgebers. Die griechisch-lateinische Ausgabe des Benedictiners *de la Rue* 1733—39 ist in vier Foliobänden abgeschlossen. Ein Abdruck derselben ist die von *Lommatzsch* Berlin 1831—47

25 Bde. (*Migne* gibt die Werke a. a. O. Bd. 11—17.) Uebrigens ist der grösste Theil von des *Origenes* Schriften (man sagt sechs tausend) verloren gegangen.

2. Dass *Origenes* nicht nur neben dem historischen Sinn der h. Schrift, der ihm als der somatische gilt, wie *Philo* einen moralischen (psychischen) annimmt, sondern ausserdem noch einen speculativen (pneumatischen), setzt ihn in Stand, neben der πίστις eine γνῶσις zu statuiren und dennoch die Umdeutungen der ketzerischen Gnostiker zu bekämpfen. Die eben angeführte Reihenfolge zeigt, dass ihm die theoretische Seite der Religion am Meisten am Herzen liegt, wie denn auch seine Bekehrungen meistens in der Widerlegung von Zweifeln bestanden. In der Trinitätslehre macht er gegen *Justin* den Fortschritt, dass er die Zeugung des Sohnes als ewig, den h. Geist als über alle Geschöpfe erhaben denkt, jedoch überwindet auch er das Subordinationsverhältniss nicht ganz. Die Offenbarung Gottes *ad extra* betreffend, lehrt *Origenes* zwar nicht die Ewigkeit der gegenwärtigen Welt, wohl aber, dass derselben viele andere Welten vorausgegangen seyen, so dass die Schöpferthätigkeit Gottes nie angefangen habe. Die von Ewigkeit her existirenden Geister sind gefallen, und je nach dem Grade ihrer Verschuldung in verschiedene Daseynsgebiete, einige als Seelen in menschliche Leiber, versetzt. (An die Stelle des individuellen Falls jeder Seele trat später der der ganzen Gattung, was freilich mit der Präexistenz der einzelnen Geister schwer zu vereinigen ist.) Die materielle Existenz ist daher nicht Grund, sondern Begleiterin der Sünde. Christus, mit dessen, gleichfalls präexistirender, Seele sich der Logos verbindet, wird Fleisch, um in seinem Tode sich als Lösegeld für die Menschen dem Satan hinzugeben. Sein Verdienst wird im Glauben angeeignet, der allein rechtfertigt, der aber die heiligen Werke zur Frucht hat. Dabei wird der Glaube nie als ein nur persönliches Verhältniss zu Christo, sondern immer als ein Stehen in der Gemeinschaft der Gläubigen gedacht. Da zu dieser Gemeinschaft Alle bestimmt sind, so erscheint es dem *Origenes* als ein Verfehlen des göttlichen Zweckes, wenn nicht eine Wiederbringung aller Dinge Alles ins Geleis bringt. Selbst der letzte Feind wird, nicht hinsichtlich seiner Substanz, sondern nur so vernichtet werden, dass er aufhört Feind Gottes zu seyn.

3. Ein halbes Jahrhundert nach *Origenes* stirbt den Martyrtod *Methodius* — (Werke 1644 von *Cambesis,* 1656 von *Allatius,* 1672 abermals von *Cambesis* herausgegeben, bei *Migne* a. a. O. Bd. 18) — ein heftiger Gegner des *Origenes* und doch ihm gei-

stesverwandt, dessen tiefsinnige Erörterungen über Adam und Christus, Eva und die Kirche, so wie darüber, dass Jeder gewisser Maassen ein Christus sey, zu den interessantesten des dritten Jahrhunderts gehören.

§. 138.

Wo das Gefühl, zum kleinen auserwählten Häuflein zu gehören, der Gemeinde abhanden kommt und Verfolgungen es nicht von Neuem hervorrufen, da hört in immer Mehreren das Leben bloss in Erinnerungen und Hoffnungen auf und es entsteht in ihr das Bedürfniss, sich dess zu getrösten, was das ewig, darum aber auch schon in der Gegenwart, Wahre ist in den Berichten und Verheissungen der Apostel. Werden nun auf die Frage darnach verschiedene Antworten gegeben, so entsteht in der Gemeinde das Bedürfniss, in bestimmten Formeln ausgesprochen zu haben, was nicht nur wirklich geschehen, sondern was wahr ist und was Alle dafür halten. Diesem Bedürfniss begegnet von der andern Seite das Verlangen des Staates, der wissen muss, welches die Grundüberzeugungen eines so grossen Theils seiner Bürger sind, ehe er sie allen übrigen gleichstellen kann, und der, weil Religionsstreitigkeiten gegen sein eignes Interesse, mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln darauf hinwirken wird, dass eine Einigung zu Stande komme. Treten in solcher Zeit Männer auf, die, wie *Origenes*, den innern Drang haben, aus der geschichtlichen Verkündigung eine, formulirte Wahrheit enthaltende, Lehre zu machen, so wird dies nicht nur den Beifall des Staates haben müssen, sondern auch die Gemeinde wird sie willkommen heissen. Mit den Verfolgungen hört das Bedürfniss der Vertheidigung auf, und an die Stelle der, von der Gemeinde geduldeten, Apologeten treten jetzt die, von ihr geehrten Dogmenbildner.

§. 139.

Je mehr die eben (§. 138) angedeuteten Umstände zusammenfallen, um so normaler wird die Dogmenbildung vor sich gehn. Darum gewährt den erfreulichsten Anblick die Entstehung desjenigen Dogma's, mit dessen Feststellung vernünftiger Weise der Anfang gemacht werden muss, weil es die Voraussetzung aller anderen bildet: des Dogma's von der Trinität. Die diametral entgegengesetzten Einseitigkeiten des judaisirenden Monarchianismus, wie ihn u. A. *Sabellius* repräsentirt, und des dem Paganismus zugewandten *Arius*, machen eine Entscheidung nothwendig. Gleichzeitig herrscht ein Kaiser, auf dessen Ruf mehr als dreihundert Bischöfe sich versammeln, und der, ganz Repräsentant des Staatsinteresses, vor Allem eine bestimmte Formel will, die

von Allen für verbindlich erklärt ist, dafür aber auch verheisst, ihr in der ganzen gebildeten Welt Geltung zu verschaffen, ja, wenn es nöthig scheint, zu erzwingen. Endlich aber wirkt als Organ der Gemeinde der grösste Kirchenvater, den das Morgenland erzeugte. Mit apostolischem Eifer hat *Athanasius* die Botschaft des Heils ergriffen; er vertheidigt, zum Martyrthum bereit, Alles, was die Propheten und Apostel erzählt und verheissen haben, und ist dadurch sicher gewesen vor den Umdeutungen der häretischen Gnostiker. Tief eingeweiht aber in die wahre Gnosis eines *Clemens* und *Origenes*, erweist er sich als Geistesgenosse gerade des letzteren, wenn er nicht damit zufrieden ist, dass bei der Feststellung des Dogma's nur biblische Ausdrücke gebraucht werden. Mit Recht, denn es handelt sich ja eben darum, Solches festzustellen, was die Bibel nicht festgestellt hat. Die oft an Despotismus streifende Strenge, mit der er auf Ordnung und Einstimmigkeit in Lehre und Cultus hält, macht ihn zu einem Gesinnungsgenossen des *Cyprian* und anderer abendländischer Kirchenlehrer. Endlich aber hat er genug von der wahren Weltklugheit, um die Hülfe der Weltmacht zum Geltendmachen des festgestellten Dogma's nicht zu verschmähen, jeder Einmischung aber in die Feststellungen selbst zu widerstehn, während die Arianer mehr oder minder zu Hoftheologen werden.

§. 140.

Athanasius.

J. A. Möhler Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit. Mainz 1827. 2 Bde. *H. Voigt* die Lehre des Athanasius von Alexandria. Bremen 1861.

1. *Athanasius*, in Alexandria im J. 296 geboren, seit 327 Bischof daselbst, und 373 gestorben, hat, obgleich fünfmaliges Exil ihn zwanzig Jahre von seinem Bisthum entfernt hielt, mit dem grössten Eifer und Erfolg in ihm und zugleich als Schriftsteller gewirkt. Was er in letzterer Beziehung geleistet, darüber gestatten seine uns erhaltenen Werke ein Urtheil. (Ausgaben: Princ. Heidelberg 1601. II Vol. Fol. Ed. *Montfaucon* Paris 1698. III. Fol. emend. cur. *Giustiniani* Patav. 1777. IV. Fol. bei *Migne* a. a. O. Bd. 25—28.)

2. Schon vor Ausbruch der Arianischen Streitigkeiten hatte er in seiner Bekämpfung des Heidenthums und seiner Vertheidigung der Lehre von der Menschwerdung sich als einen Mann erwiesen, der trotz eines *Origenes* und tiefer als dieser in die Grundfragen christlicher Lehre einzugehen wusste, ohne dass dies seine Ehrfurcht vor dem Buchstaben der h. Schrift und der Tradition schwächte. Er war Diakon und Geheimschreiber des Bischofs *Alexander* von

Alexandria, als dieser sich gegen die Ketzerei des *Arius* erklärte, und in dem Briefe desselben an die katholische Kirche möchte man den Geist des *Athanasius* erkennen. *Arius*, ein durch Gelehrsamkeit, dialektische Schärfe und sittliche Strenge ausgezeichneter Presbyter, sah, weil ihm ein directes Verhältniss der Gottheit zur Welt die erstere zu verunehren schien, in dem Logos ein demiurgisches Mittelwesen, das weder ewig sey, noch auch die adäquate Erkenntniss habe oder mittheilen könne. Dieses oberste aller Geschöpfe, dessen Einheit mit dem Vater in der Uebereinstimmung mit dessen Willen besteht, ist in Christo verleiblicht und vertritt daher in ihm die Stelle der vernünftigen Seele. Wie *Arius*, so lehrte auch *Asterius*, ein gewandter Streiter, aber weder an Begabung noch an Ernst der Gesinnung Jenem gleich. Auf dem Concil von Nicäa, welches besonders wegen des *Arius* gehalten wurde, befand sich *Athanasius* als Begleiter seines Bischofs, bestritt in mündlicher Rede den *Arius* und trug am Meisten dazu bei, dass nicht eine, aus biblischen Ausdrücken zusammengesetzte Formel, wie sie besonders *Eusebius* von Cäsarea, der gelehrteste Mann seiner Zeit, wünschte, und die auch den Arianern willkommen gewesen wäre, durchging, sondern die Formel ὁμοούσιος angenommen wurde. Seine Hauptthätigkeit aber beginnt erst nach dem Concil, wo er sowol gegen die Arianer als auch gegen den, ihnen sich zuneigenden, *Eusebius* die Beschlüsse von Nicäa in mehreren Schriften vertheidigte. (Besonders: Ueber die Nicänische Synode und: Fünf Reden gegen die Arianer.) Der Hauptpunkt ist dabei, dass dem *Arius* Hinneigung zum Heidenthum, darum Uebereinstimmung mit dem Dualismus *Plato's* und der heidnischen Neuplatoniker vorgeworfen wird. Die Behauptung, dass zwischen dem unendlichen Gott und den endlichen Dingen ein Mittelwesen anzunehmen, sey eine Gedankenlosigkeit, da, wenn dieses Mittelwesen endlich, zwischen ihm und Gott, wenn unendlich, zwischen ihm und den Dingen wieder ein Mittelwesen, und so fort ins Endlose nöthig wäre. Ohne die richtige Logoslehre sey der wahre Schöpfungsbegriff nicht zu fassen; wenn Gott nicht (ewig sich) offenbar wäre, so könnte er nicht ohne Wesensveränderung (nach aussen) offenbar werden. Der Logos, durch den also die Welt geschaffen, ist nicht ein Demiurg, sondern der ewige, Gott wesensgleiche, Sohn, die weltbildende Kraft, die weder als Geschöpf gedacht, noch wie von *Sabellius* mit dem Vater confundirt werden muss. Wie nicht zeitlich, so ist die Zeugung des Sohnes auch nicht willkührlich. Sie ist nothwendig, d. h. nicht erzwungen, sondern folgt aus dem Wesen Gottes wie seine Güte, die auch weder Product seines Willens

noch eines auf Ihn geübten Zwanges ist. Gerade wie der Sohn, so wird im Briefe des *Athanasius* an *Serapion* auch der h. Geist als Gott und dem Vater wesensgleich gefasst, und darum der Ausdruck Trias adoptirt, mit dem der Unterschied der Personen (ὑποστάσεις) sich ganz gut vereinigen lasse. (In der Schrift gegen *Apollinaris* heisst ὑπόστασις so viel als Natur, und zur Bezeichnung von Person wird πρόσωπον gebraucht.) Nicht eine Creatur also, sondern der ewige Sohn Gottes ist es, welcher in Christo den Menschen angezogen, und dadurch eine wirkliche Erkenntniss Gottes ermöglicht, auch durch Menschwerdung, Tod und Auferstehung den Menschen von dem Tode, dem er durch die Sünde verfallen war, befreit hat. Die Schöpferkraft, die der Sohn Gottes darin zeigt, dass er sich selbst incarnirt, hat er weiter in seinen Wundern und endlich in dem Erfolg seines Werkes bewiesen. Wie sich in Christo das Göttliche zum Menschlichen verhält, darüber dogmatische Bestimmungen zu treffen, war noch nicht an der Zeit, und im Gefühl davon will *Athanasius*, dass man sich in diesem Punkte ganz an die biblischen Ausdrücke halte. Dass dies nicht in seiner eignen Unentschiedenheit seinen Grund hatte, das zeigt sich in der Bestimmtheit, mit der er gegen *Apollinaris* dies urgirt, dass in Christo der ewige Sohn Gottes nicht die Stelle der vernünftigen Seele vertrete, und eben so wenig mit einem überirdischen Leibe verbunden habe, sondern dass der ganze Mensch von ihm angezogen und eben darum in ihm unvermischt und ungeschieden Gott und Mensch verbunden sey.

§. 141.

Mit dem Concil von Nicäa waren die trinitarischen Streitigkeiten nicht zu Ende. Durch das Hineinziehen des Hofes gelingt es bald den ganz entschiedenen Arianern, unter welchen später *Eunomius* sich auszeichnet, bald den weniger entschiedenen Eusebianern, den *Athanasius* und die Bischöfe, die es mit ihm hielten, von ihren Gemeinden zu trennen, und zu Antiochia, Philippopolis (Sardica), Sirmium, Rimini, Seleucia immer neue Vermittelungsformeln zu ersinnen, welchen die Hofgunst ein kurzes Tagesleben verleiht. Mit dem scheinbaren Siege des Arianismus, als selbst der römische Bischof *Liberius* sich nachgiebig erweist, beginnt sein definitiver Fall. Wie im Occident an *Hilarius*, Bischof von Poitiers, so erwächst im Orient an dem grossen kappadocischen Bischof *Basilius* dem *Athanasius* ein kräftiger Genosse, aber erst sieben Jahre nach seinem, zwei nach des *Basilius* Tode, wird durch die Bemühungen der beiden kappadocischen *Gregore* (von *Nyssa* und *Nazianz*) und des damaligen Staatsoberhauptes das Nicänum

auf der Synode von Constantinopel bestätigt und durch die hinein genommene Homousie des h. Geistes ergänzt. Dass hierbei nicht Alles aufgenommen wurde, was schon *Athanasius* dogmatisch bestimmt hatte, hat diesem letzten Dogma eine Unbestimmtheit gelassen, an die sich später Streitigkeiten, endlich die Trennung der römischen und griechischen Kirche schliessen konnte. Dass die letztere dem unbestimmteren biblischen Ausdrucke näher blieb, ist kein Vorzug ihres Dogma's.

§. 142.

Sachgemäss schliessen sich an die Bestimmungen über die Offenbarung Gottes in Ihm selbst die über Seine Offenbarung nach aussen oder an den Menschen, und da diese ihren Culminationspunkt in Christo hat, über die Person Christi. Die beiden Extreme: das Göttliche und Menschliche in ihm zu confundiren oder zu zerreissen, sieht man schon zur Zeit des *Athanasius* in den Ketzereien des *Apollinaris* und *Photinus* hervortreten. Hinneigung zur ersteren Einseitigkeit zeigt sich auch in der Folgezeit immer besonders bei den aus der Alexandrinischen Schule hervorgehenden Theologen, während ihr diametraler Gegensatz, die Schule von Antiochia, mehr zum Gegentheil neigt. Dass aber *Athanasius* und *Theodor* von Mopsuesta sich ganz gleichlautend gegen die Vermischung und Zerreissung erklären, ist ein Beweis, dass tiefe Frömmigkeit und ernster wissenschaftlicher Eifer in beiden Schulen gedeihen und zu gleichem Ziele führen kann. Als der, aus der Antiochenischen Schule hervorgegangene *Nestorius*, und mehr noch sein Anhänger *Anastasius* in ihrer Polemik gegen den Ausdruck Gottgebärerin zu einer völligen Trennung des Göttlichen und Menschlichen fortgegangen waren, trat leider zu ihrer Widerlegung kein *Athanasius* auf. Der unreine Eifer des *Cyrill* von Alexandrien und seines Nachfolgers *Dioskuros*, der Umstand, dass *Eutyches*, welcher das entgegengesetzte Extrem zum *Nestorius* bildet, sich ihnen anschloss, macht diese Partie der Dogmengeschichte zu einer der traurigsten. Durch Geld, Weiber und Eunuchen wird auf despotische Kaiser, durch diese auf eine, grossentheils klägliche Geistlichkeit, die sich ihren Glauben dictiren lässt, eingewirkt. Nachdem zu Ephesus *Nestorius* verdammt ist, trifft in Constantinopel den *Eutyches* dasselbe Schicksal. Beide mit Recht. Dagegen ist die zweite Ephesinische (Räuber-) Synode, auf welcher die Monophysiten Rache an den Nestorianern nahmen, ein blosser Parteisieg. Die Bestimmungen, welche *Leo* der Grosse in seinem Briefe an *Flavian* ausspricht, und welche auf der Synode zu Chalcedon symbolische Bedeutung bekommen, sind buchstäblich die des *Atha-*

nasius und *Theodor*. Von den Kaisern dictirte vermittelnde Glaubensbekenntnisse, wie *Zeno's* Henotikon, *Justinians* Edict de tribus capitulis haben es eher verhindert als beschleunigt, dass die dogmatische Fassung allgemeine Anerkenntniss fand, welche nicht zwischen dem Nestorianismus und Eutychianismus die Mitte, sondern über ihnen die höhere Einheit bildet.

§. 143.

Der Occident, der zuerst an der Dogmenbildung sich nur in so weit betheiligt, dass die Sanction durch den römischen Bischof ein wesentliches Moment dabei ist, und dessen subjectiver Charakter es erklärt, warum seine bedeutendsten Geister, wie *Tertullian* und *Cyprian*, vorzugsweise das kirchliche Leben zu fördern und die kirchliche Ordnung auszubilden bemüht sind, oder wie *Hieronymus* das kritische, wie *Ambrosius* das lyrische Moment in der Kirche vertreten, kommt endlich auch bei der Feststellung des Dogma's an die Reihe. Wie es seinem Subjectivismus entspricht dort, wo das Verhältniss des Einzelnen zu der in ihm wirkenden Gottheit, also das der Freiheit zur Gnade formulirt werden soll. Rein theoretisch genommen ist dieses Problem das schwierigste und seine Lösung ist nicht möglich, wo die klare Einsicht in das Wesen der Gottheit und in ihre Vereinigung mit der Menschheit fehlt. *Athanasius* und *Theodor* von Mopsuesta mussten geleistet haben, worin ihr Verdienst besteht, ehe der auftreten konnte, welcher, indem er die Anthropologie der Kirche formulirt, zugleich ihre Theologie und Christologie zum Abschluss bringt. *Augustin* ist der grösste und ist der letzte Kirchenvater. Es finden sich in ihm zugleich die Anfänge einer Thätigkeit, die über die der Kirchenväter hinausgeht und Aufgabe der folgenden Periode ist.

§. 144.

Augustin.

C. Bindemann der heilige Augustinus. 1. Bd. Berl. 1844. 2. Bd. Lpz. 1855. 3. Bd. fehlt.

1. *Aurelius Augustinus*, am 13. Novbr. 353 zu Thagaste in Numidien geboren, erhielt von seiner Mutter *Monica* eine fromme Erziehung. Dennoch zeigten sich schon frühe sehr böse Neigungen. Von sittlichen Verirrungen, in die er in Carthago gerieth, durch ernstes Studium, namentlich des *Cicero*, zurückgekommen, verfiel er in religiöse Zweifel, die ihn der manichäischen Secte (s. §. 124) in die Arme warfen. Ihr gehörte er an, da er als Lehrer der Rhetorik in Thagaste auftrat, ein Beruf, den er später in Carthago fortsetzte. Die Beschäftigung mit der Astrologie machte ihn zuerst an der Physik der Manichäer irre, mehr noch entfremdete er sich

der Secte, als ihr gefeierter Bischof *Faustus* seine Bedenklichkeiten nicht zu lösen vermochte. Im J. 383 begab er sich nach Rom, wo er allmählich ganz dem Skepticismus der neueren Akademie verfiel. Im folgenden Jahre erhielt er die Stelle eines Lehrers der Rhetorik in Mailand, und hier vollendeten die Predigten des *Ambrosius*, namentlich seine Erklärungen des, von den Manichäern verworfenen, Alten Testaments, des *Augustins* Trennung von ihnen. Er trat wieder in die Zahl der Katechumenen, aus denen er zu den Ketzern übergetreten war. Das Studium lateinischer Uebersetzungen Platonischer und Neuplatonischer Schriften wurde das Mittel, ihn zu überzeugen, dass in theoretischer Hinsicht die Lehre der Schrift am Meisten befriedige. Die beseligende Erfahrung ihrer praktischen Gewalt machte er, als sie ihm die Weisung gab Christum anzuziehn. Nachdem er sein Lehramt niedergelegt hatte, lebte er eine Zeitlang theils in theils um Mailand. In diese Zeit fallen seine Schriften contra Academicos, de vita beata, de ordine, soliloquia, de immortalitate animae. Andere wurden angefangen. Ein Jahr lang hielt er sich dann in Rom auf, wo de moribus ecclesiae, de moribus Manichaeorum, de quantitate animae, das erste Buch de libro arbitrio (II und III erst in Hippo) geschrieben wurden. Im J. 388 endlich kehrte er nach Africa zurück und führte in Thagaste in der ererbten Wohnung eine Art Klosterleben, das frommen Uebungen, Unterredungen mit Freunden und schriftstellerischen Arbeiten gewidmet war. Die Schriften de Genesi contra Manichaeos, de musica, de magistro, de vera religione wurden hier verfasst. Auf einer Reise nach Hippo regius (heute Bona) ward er, gegen seinen Willen, vom Bischof *Valerius* zum Presbyter geweiht und ward, aber so dass er sein klösterliches Leben mit gleichgesinnten Freunden fortsetzte, Prediger an der Hauptkirche. In seinen Predigten hat er alle Punkte des Glaubens, bis in die schärfsten dogmatischen Bestimmungen hinein, erörtert. Eben so in seinen Katechesen, über deren Absicht er sich in der später geschriebnen Schrift de catechizandis rudibus ausspricht. Seine schriftstellerische Thätigkeit in dieser Zeit ist theils gegen die Manichäer gerichtet, welchen er Manchen zu entreissen sucht, den er früher selbst ihnen zugeführt hatte (Liber de utilitate credendi ad Honoratum, de duabus animis, contra Adimantum), theils gegen die Donatisten. (So u. A. Liber contra epistolam Donati, Psalmus contra partem Donati.) Ausserdem hat er die Auslegungen der Bergpredigt, einiger Stellen des Römerbriefes, des Galaterbriefes, sein Buch de fide et symbolo, de mendacio geschrieben. Im J. 395 ward er auf den Wunsch des *Valerius* zu seinem Mitbischof er-

nannt, und wenn er selbst in dieser Stelle stets den *Cyprian* als sein Vorbild ansah, so kann er eben so gut auch mit *Athanasius* verglichen werden. Unter den Schriften, die er als Bischof schrieb, sind zu bemerken die vier Bücher de doctrina christiana, Confessiones, die Disputationen gegen die Manichäer *Faustus, Felix* und *Secundinus*, die funfzehn Bücher de trinitate, die vier de consensu Evangelistarum, Libri tres contra epistolam Parmeniani Donatistarum episcopi, de baptismo contra Donatistas libb. VII, de bono conjugali, de sancta virginitate, de genesi ad literam Libb. XII, gegen die Donatisten *Petilianus* und *Cresconius*. In diese Zeit fallen auch die Schriften gegen die Pelagianische Ketzerei. Zuerst die drei Bücher de peccatorum meritis et remissione, die den *Pelagius* nicht direct angreifen, dann aber de fide et operibus und de natura et gratia. Die Schrift de civitate Dei hat ihn dreizehn Jahre lang beschäftigt, weil er nur mit Unterbrechungen zu ihr zurückkehren konnte. Sie enthält ausser einer Widerlegung der heidnischen Weltbetrachtung eine Darstellung des Verhältnisses der civitas Dei zur civitas mundi, und ist nicht mit Unrecht bald eine Theodicee bald eine Philosophie der Geschichte genannt worden. Auch de gratia et originali peccato Libb. II, de anima et ejus origene Libb. IV, contra Julianum Pelagianum Libb. VI, de fide, spe et caritate, de gratia et libero arbitrio wurden in dieser Zeit geschrieben. Im Ganzen zählt *Augustin* in der kurz vor seinem Tode (am 28. August 430) verfassten Revision seiner Werke (Retractationes) drei und neunzig derselben auf, wo natürlich die Briefe nicht mit gezählt sind. Was von jenen und diesen erhalten ist, das haben die Gesammtausgaben seiner Werke zusammen gestellt, unter welchen die bekanntesten sind: die Princeps Basil. 1506. XI fol., ex emend. *Erasmi* Basel 1523. X fol., Antw. 1577. XI fol., Paris 1679—1700. XI fol., Paris 1835—40. XI. 4. In *Migne's* Patrologiae cursus completus bilden die Werke des *Augustin* die Bände 32—47 der lateinischen. Von den einzelnen Werken sind besonders oft die Confessionen und die Civitas Dei gedruckt.

2. Um sich vor der Skepsis der Akademie zu retten, sucht *Augustin* nach einem unerschütterlichen Ausgangspunkte für alles Wissen und findet diesen in der Selbstgewissheit, mit der das denkende Wesen seine eigene Existenz behauptet, die ihm bei allen Zweifeln gewiss bleibt, ja durch sie gewiss wird. Von diesem Ausgangspunkt, den er besonders im soliloquio, in de libero arbitrio und de vera religione als unerschütterlich behauptet, geht er nun besonders in der zweiten Schrift so weiter, dass er in der Selbstge-

wissheit die Gewissheit des Seyns, Lebens, Empfindens und vernünftigen Erkennens unterscheidet, und ihr also ein vierfaches Seyn zum Inhalt gibt. Wird nun auf die höchste Stufe des Seyns reflectirt, so findet sich, dass unsere Vernunft, wo sie erkennt und urtheilt, gewisse, Allen gemeinschaftliche Grundsätze voraussetzt, kurz dass sie von der einen unwandelbaren Wahrheit beherrscht ist, die sie eben deswegen über sich stellt. Diese unwandelbare Wahrheit, zugleich das System aller Vernunftwahrheiten, fällt dem *Augustin* ganz mit dem göttlichen Logos zusammen und so kommt er, ganz wie später *Descartes* (s. §. 267, 2) von der zweifelsfreien Selbstgewissheit zur Gewissheit Gottes, in dem wir Alles erkennen und beurtheilen (Conf. X, 40. XII, 25). Bei diesem Zusammenfallenlassen der Erkenntniss mit dem Leben des göttlichen Logos in uns, ist sich *Augustin* seiner Uebereinstimmung mit den Platonikern bewusst, welche er sehr oft als die wahren Philosophen bezeichnet und den Aristotelikern weit vorzieht, und es verschwindet ihm der Gegensatz zwischen Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen. Von dem ersteren auszugehn, um zu dem letztern sich zu erheben, das ist eingeständiger Maassen sein Weg. Ueberall ist der Glaube der Anfang und in sofern geht er und geht die Autorität der Vernunft vor. Dies gilt aber nur im Sinne der Zeitfolge, der Würde nach steht die Vernunft und die Einsicht höher; sie ist aber nicht für die Schwachen und wird auch von den Begabtesten hienieden nie ganz erreicht. (de util. cred. c. 9, 21. 16, 31. de ord. II, 9, 26. de trinit. IX, 1.) Göttliche Gnade und die eigne, im Willen liegende, Zustimmung werden oft als die wesentlichen Momente des Glaubens angeführt (de praedest. sanct. c. 2). Zur ersteren gehört auch das Verleihen der irrthumslosen Schrift. Da der Name Philosoph den Weisheitsfreund bezeichnet, Gott aber die Weisheit ist, so ist der Philosoph der Liebhaber Gottes. Nicht alle, sondern nur die Philosophie dieser Welt gebietet die h. Schrift zu fliehn (Civit. Dei VIII, 1. 10). Gott als das eigentliche Object alles Wissens und aller Philosophie kann vermöge der gewöhnlichen Kategorien nicht erfasst werden, er ist gross ohne Quantität, gut ohne Qualität, ohne Raum gegenwärtig, ohne Zeit ewig u. s. w. (Conf. IV, 16, 28. 29.) Ja er ist nicht einmal Substanz zu nennen, weil ihm keine Accidenzien zukommen, und wird vielleicht besser *essentia* genannt, weil Nichts ausser ihm diesen Namen verdient (de trinit. VI, 5). Indem sein Seyn über alle Bestimmtheit hinausgeht, wird sein Wesen richtiger durch Verneinungen beschrieben als auf affirmativem Wege (Ep. 120, 3, 13). Mit der Bestimmtheit ist auch alle Mannigfaltigkeit aus Gott ausgeschlossen, er ist

der absolut einfache und es darf nicht einmal ein Unterschied der Eigenschaften in ihm statuirt werden: Seyn, Wissen, Wollen sind in ihm Eins. Ist aber Nichts in ihm zu unterscheiden, so ist er natürlich der Verborgene, Unerkennbare.

3. Das Weitere aber ist, dass *Augustin* bei diesem verborgenen Gott nicht stehen bleibt, sondern dazu übergeht, ihn zu fassen, wie er sich offenbart. Dies geschieht in der Trinitätslehre, welche *Augustin* vom letzten Rest des Subordinationsverhältnisses befreit, indem er nicht nur den Sohn oder den Logos, in dem das ewige Seyn sich selber offenbar wird, als ewig fasst, sondern eben so auch den heiligen Geist, diese Gemeinschaft des Vaters und Sohnes, in dem sie beide sich liebend begegnen, und der eben deswegen von beiden ausgeht. Die göttliche Substanz existirt nur in den drei Personen, existirt aber in jeder ganz, und *Augustin* wiederholt, oft auf Kosten des Unterschieds der Personen, dass in jedem göttlichen Werk sie alle drei zusammenwirken. Dabei aber, die Lehre von der Drei-Einheit Gottes auf Autorität der Schrift und der früheren Kirchenväter anzunehmen, bleibt *Augustin* nicht stehn, sondern er verbindet damit, was später die einzige Aufgabe der Philosophen wird, das Bestreben diese Lehre begreiflich zu machen. Für vernunftgemäss musste er sie um so mehr halten, als er den Besitz derselben den Neuplatonikern, die keine Offenbarung hatten, zugesteht. Namentlich dem *Porphyrius*, bei welchem der Fehler des *Plotin* verbessert sey, indem das *postponere* des dritten Momentes dem *interponere* Platz gemacht habe. Dass bei dem Verständlichmachen dieses Dogma's Analogien gebraucht werden, dass auf die Trinität des allgemeinen, besonderen und bezogenen Seyns in allen Dingen (de vera relig. VII, 13), besonders aber auf das *esse, nosse* und *velle*, oder auf die *memoria, intelligentia* und *voluntas* des Menschen (de trinit. X, 8—9), als auf ein Zeugniss für die göttliche Dreieinigkeit hingewiesen wird, dies ist eine nothwendige Folge davon, dass *Augustin* in der Welt eine Selbstoffenbarung, namentlich im Menschen aber das Ebenbild Gottes sieht (Civit. Dei XI, 24).

4. Die Gottheit bleibt nämlich nicht dabei stehn, ewig sich selber offenbar zu seyn, sondern geht dazu über, auch *ad extra* sich zu offenbaren. Dies geschieht in der Schöpfung, welche *Augustin* so mit der ewigen Zeugung verbindet, dass seine Logoslehre das Mittelglied zwischen Theologie und Kosmologie wird. Dadurch gelingt es ihm, die beiden Klippen zu vermeiden, an denen die Schöpfungstheorien zu scheitern pflegen: Einmal den Dualismus, der ihm nach seinen persönlichen Erfahrungen besonders gefährlich

erscheinen musste. Im Gegensatz zu der Behauptung eines gegen Gott selbstständigen Stoffes urgirt er, dass die Welt aus Nichts geschaffen, dass sie abgesehn von dem göttlichen Willen gar Nichts sey. In wörtlicher Uebereinstimmung mit dem Alten Testamente behauptet er, dass, wenn Gott seine schaffende Macht zurückzöge, die Welt sogleich verschwände (Civit. D. XII, 25), so dass also der Begriff der Erhaltung von dem der Erschaffung absorbirt wird. Mit Nachdruck unterscheidet er den Sohn, der *de Deo genitus*, von dem *mundus de nihilo factus*, er leugnet also alles Gezeugtseyn der Welt, das heisst, da *genitura* = *natura*, er leugnet, wie der Jude, dass die Welt mehr als Machwerk Gottes, dass sie Natur sey. Mit dieser Auffassung hängt auch sein späterer Widerwille gegen die, früher von ihm selbst gehegte, Annahme einer Weltseele zusammen, die der Welt zu viel Selbstständigkeit gäbe. Bei der behaupteten völligen Nichtigkeit aller Dinge lag die Gefahr des Pantheismus nahe, der zweitens bei einer Schöpfungstheorie zu vermeiden ist. Diesem zu entgehn, zeigt sich *Augustin* nicht so beflissen, so dass er ihm näher bleibt als dem entgegengesetzten Extrem. Bei allem Unterschiede zwischen dem ewig gezeugten Sohne, ohne welchen Gott nicht wäre, und der, zwar nicht in aber mit der Zeit geschaffenen Welt, findet doch diese Verwandtschaft zwischen beiden Statt, dass der Logos, als der Complex sämmtlicher Ideen, den der neidlose Gott in der Welt verwirklichte, das Urbild der Welt, sie ein Abbild der göttlichen Weisheit ist, nur dass jener ausserdem dass er die Welt-Idee auch die Idee Gottes, der *alius Dei*, während die Welt das *aliud Dei* ist (Civit. D. XI, 10. XII, 25. de genes. ad lit. IV, 16 u. a. a. O.). Die Beantwortung der drei Fragen: *quis, per quid* und *propter quid fecerit?* gibt an, wie die ganze Dreieinigkeit bei der Weltschöpfung thätig ist. Wenn gleich sich *Augustin* dagegen verwahrt, dass das Herausgesetztwerden der Dinge aus Gott ein nothwendiges sey, oder dass Gott desselben bedürfe, so kann doch andrerseits nicht geleugnet werden, dass er den Dingen ein, nicht nur scheinbares, sondern wahrhaftes Daseyn mehr zuschreibt, als der Pantheismus gestattet.

5. Dass aber *Augustin* dem letzteren viel näher stehn bleibt, als dessen Antagonisten, dem Dualismus, das zeigt sich besonders in seiner Lehre vom Menschen. Dieser ist der Mittelpunkt der Schöpfung, weil er, was die Engel allein sind, mit der sichtbaren aus Elementen zusammengesetzten Leiblichkeit verbindet. Der Geist oder die Seele des Menschen ist eine, vom Leibe unterschiedene (de anim. et ej. orig. II, 2, 2), wenigstens relativ einfache (de

trinit. VI, 6, 8), darum unsterbliche (soliloq. de immort. an.) Substanz, die mit dem Leibe so verbunden ist, dass sie überall ganz präsent ist, obgleich bestimmte Organe bestimmten Functionen, so das vordere Gehirn der Empfindung, das hintere der Bewegung u. s. w. dienen (de genes. ad lit. VII, 13). Ausserdem erscheint aber der Geist auch unabhängig von dem Leibe, so dass in ihm sieben verschiedene Stufen unterschieden werden können, deren drei unterste, *anima de corpore, in corpore, circa corpus,* schon *Aristoteles* richtig unterschieden habe, zu denen aber noch *anima ad se, in se, ad Deum, in Deo* hinzu kommen (de immort. an. — de quantit. an.). Den eigentlichen Kern und Mittelpunkt der geistigen Persönlichkeit bildet der Wille des Menschen, der Mensch ist eigentlich nichts Andres als Wille (Civit. D. XIV, 6). Da der Mensch, wie alle Dinge, Product des Seyns und Nichtseyns ist, so kann der Wille entweder jenes, d. h. den göttlichen Willen, in sich walten lassen und dann ist er wahrer oder freier Wille, oder aber er kann sich von dem Seyn abwenden, dann ist er nichtiger (Eigen-) Wille und ist unfrei. Versteht man mit *Augustin* unter Freiheit das Erfülltseyn mit dem göttlichen Willen, die *bona boni necessitas,* so ist es nicht unmöglich, ja nicht einmal schwer, die Freiheit des Menschen mit der göttlichen Allmacht und Allwissenheit zu vereinigen. Dieser Begriff der Freiheit ist es nun, welcher den Streit mit *Pelagius* zu einem unversöhnlichen machen musste, auch wenn das sich Hineinmischen eines Juristen (*Coelestius*) ihn nicht verbittert hätte. Dem in mönchischer Entsagung Erzogenen war der grelle Gegensatz von einem Leben ganz ausser der Gnade und der Kirche und einem in beiden, mehr fremd geblieben, die Gefahr aber stolzer Werkheiligkeit viel näher gerückt, als dem *Augustin;* dem Gliede ferner der Britannischen Kirche, die sich orientalischen, namentlich antiochenischen, Einflüssen stets offen erhielt, musste der formelle Freiheitsbegriff eines *Theodor* und *Chrysostomus* der geläufige seyn. Diese formelle Freiheit, das *aequilibrium arbitrii,* in dem jeder Mensch sich eben so gut für das Gute, wie für das Böse entscheiden kann, ist dem *Augustin* ein unchristlicher Wahn. Unchristlich, denn könnte Jeder das Gute erwählen, wozu dann ein Erlöser? Ein Wahn, denn in der Wirklichkeit sind die Handlungen des Menschen unausbleibliche Früchte eines guten oder schlechten Baumes. Der natürliche Mensch, d. h. der von sich aus oder das Seine will, ist böse, ist Sklave. Nur die göttliche Gnade, theils als vorhergehende, theils als wirkende, theils als unterstützende, theils endlich als die Ausdauer (*donum perseverantiae*) verleihende, welche alle früheren Wirkungen besiegelt, macht den

Menschen frei. Welcher es wird, hängt darum lediglich von Gott ab. Er prädestinirt dazu wen Er will. Die Uebrigen haben sich nicht zu beklagen, wenn Er sie in dem Zustande lässt, in dem sie sich befinden. Nur Gottes beständiges Wirken befähigt den Menschen Gutes zu thun; eigentlich nicht zu thun, denn der Mensch ist dabei ganz passiv, die Gnade ist unwiderstehlich (de corr. et grat.). Gott gibt sie nicht, weil wir sie wollen, sondern wir wollen sie, weil Er sie gibt (Ep. 177, 5). Alles dies sind nothwendige Folgerungen daraus, dass die Erhaltung eine fortwährende Erschaffung aus Nichts ist. In einer völlig unselbstständigen Welt kann kein Theil derselben Selbstthätigkeit zeigen. Gemildert erscheinen übrigens diese Behauptungen, wenn *Augustin* sagt: *qui te creavit sine te non te justificabit sine te,* und in anderen ähnlichen Aussprüchen, zu denen seine praktische, allem Quietismus abholde, Natur ihn brachte. Ob ein Mensch zu den Auserwählten gehört, kann aus einzelnen guten Werken nicht ersehen werden, der beste Beweis dafür ist das *donum perseverantiae* (de corr. et grat. 12—13).

6. Die Unfähigkeit zum Guten und also das Verworfenseyn aller derer, die Gott nicht von der Sünde frei macht, ist ein Factum. Es ist aber dies nicht das ursprüngliche von Gott gesetzte Verhältniss. Vielmehr war der Mensch, der zunächst, damit alle Menschen Blutsverwandte seyen, als Ein Mensch existirte (civit. D. XII, 21), ursprünglich in einem Zustande, in welchem er auch nicht-sündigen konnte. Bestimmt, dahin zu gelangen, wo er gar nicht mehr sündigen kann, vom *posse non peccare* zum *non posse peccare,* sollte er in Gehorsam gegen Gott das *posse peccare* und damit auch die Sterblichkeit in sich tilgen (de corr. et grat. 12, 13. de pecc. mer. I, 2, 2). Dies aber geschah nicht. Vielmehr erkaltete die Gottesliebe in dem Menschen, und den schon Gefallenen brachte die Versuchung des, vor ihm gefallenen, Teufels zum vollständigen Abfall, dessen Strafe, die Unfähigkeit zum Guten, sich auf alle Menschen fortpflanzte, die im Keimzustande in Adam existirt, und also gesündigt hatten (civit. D. XIV, 11. de corr. et grat. 12, 37. 6, 9). Dass *Augustin* sich nur zaghaft für den Traducianismus (Generationismus) der Seele ausspricht, der zu seiner Theorie von der Erbsünde so gut passt (vgl. Ep. 190, ad Opt. 4, 14. 15), und oft zwischen ihm und dem Creatianismus oder auch der Präexistenzlehre schwankt (vgl. u. A. Retract. I, 1), hat seinen Grund vielleicht darin, dass des *Tertullian* Beispiel zu zeigen schien, dass der Traducianismus die Körperlichkeit der Seele behaupten müsse. Die Nachkommen des gefallenen Menschen, in der

Begierlichkeit erzeugt und so gleichsam vergiftet, sind zum Guten unfähig. Schwieriger als dies ist einzusehn, wie der nicht sündig geborene ursprüngliche Mensch von Gott abfallen konnte. In demselben Maasse nämlich, als *Augustin* dem Menschen alle Selbstthätigkeit abspricht, muss die Entstehung des Bösen, d. h. der Selbstsucht, unmöglich erscheinen, wie dies von jeher der consequente Pantheismus erfahren hat. *Augustin*, der nicht so weit geht, wie dieser, streift doch oft daran, das Böse zu leugnen. So wenn er Neigung zeigt, das Böse als Abwesenheit, nicht als Gegensatz des Guten zu fassen (civit. D. XI, 9), oder wenn er sagt, dass das Böse nur an dem Guten vorkomme (de lib. arb. III, 13), dass es nichts Positives sey und darum keiner *causa efficiens* bedürfe, nur eine *causa deficiens* habe, ein *incausale* sey, dass das Böse kein Thun, sondern ein Unterlassen sey, dass man das Böse aus demselben Grunde nicht erkenne, aus dem man die Finsterniss nicht sehe u. s. w. (Civ. Dei XII, 7. 9 u. a. a. O.). Die ungeheure Gewalt der Sünde drängt ihm zwar oft das (antipantheistische) Geständniss ab, dass das Böse eine positive, Gott sich entgegenstellende, Macht sey, aber die Furcht, ein Seyn ausser Gott anzunehmen, lässt ihn immer wieder dazu zurückkommen, das Böse als blossen Schatten im Gemälde der Welt, als des Contrastes halber Nothwendiges zu fassen, d. h. eigentlich seine Realität zu leugnen. Die Schwierigkeiten, in welche die Augustinische Lehre von der absoluten Selbstlosigkeit der Creatur verwickelte, förderten das Gedeihen des Semipelagianismus. Zwar in der Form, in welcher derselbe bei *Cassianus* auftrat, ward er verdammt, gleichzeitig aber wurden auch die Prädestinatianer (wahrscheinlich reine Augustinianer) für Ketzer erklärt. Der kirchliche Augustinismus in der Schrift, wahrscheinlich *Leo's* des Grossen, de vocatione gentium ist schon gemildert. Später ward es sogar kirchliche Regel: *Augustinus eget Thoma interprete.*

7. Das Mittel, wodurch der Mensch der Gnade theilhaft wird, der Glaube, ist bei *Augustin* nicht ein selbstthätiges Aneignen, sondern eine reine Gnadengabe, eine übernatürliche Erleuchtung (de pecc. merit. I, 9. de praedest. sanctt. II, 12), in welcher der Mensch seines Begnadigtseyns gewiss wird. Eben darum bildet den eigentlichen Inhalt des Glaubens die Lehre von dem Mensch gewordenen Sohn Gottes, von welcher die heidnischen Philosophen nicht, wie von der Trinität wohl, eine Ahndung hatten. Da nun bloss jenes Handeln einen Werth hat, das eine Bethätigung des Glaubens ist, so folgt, dass auch die gepriesensten Tugenden der Heiden werthlos, ja Laster, sind (Civit. D. XIX, 25). Erst bei

den Christen wird durch die wahre Grundlage die Tapferkeit zur Martyrfreudigkeit, die Mässigkeit zur Ertödtung der Triebe u. s. w. Der Menschgewordene ist aber nicht nur für den Einzelnen der Befreier von Sünde und Schuld, sondern für die Menschheit als Ganzes ist er das eigentliche Centrum, das eben deswegen im Mittelpunkt ihrer Geschichte erscheint, ein Ziel derer, die vor ihm, ein Ausgangspunkt für die, die nach ihm leben (de vera relig. 16. de grat. et lib. arb. 3, 5). Durch die ganze Geschichte der Menschheit, welche sich, entsprechend den sechs Schöpfungstagen, in sechs Perioden theilt, in deren letzter wir leben, geht der Gegensatz der Begnadigten, welche den Gottesstaat, die *civitas Dei*, und derer, die sich selbst verdammten, und so den Staat der Welt oder des Teufels bilden; jene sind Gefässe der Barmherzigkeit, diese des Zorns (Civ. D. XV, 1 ff.), bei jenen herrscht die Gottesliebe, bei diesen die Selbstliebe (ibid. XIV, 28). Kain und Abel (nach dessen Tode Seth) zeigen schon diesen Gegensatz, welcher zuletzt in der sittlichen Verkommenheit des römischen Staats und der ihr entgegentretenden Christengemeinde seinen Brennpunkt zeigt (ibid. XVIII, 2). Das Weltgericht und nach ihm die von den Auferstandenen bewohnte neue Erde ist das Ziel der Geschichte. Die Verdammniss, leiblich und geistig zugleich, ist, wie die Seligkeit der Auserwählten, ewig (ibid. XXI, 9. 10. 23. 28. XIX, 28). Die letztere besteht in der vollständigen Erkenntniss Gottes und seiner Weltregierung, und eben deswegen wird weder die Erinnerung an das eigene Leiden, noch die Strafe der Verworfenen den betrüben, der Alles mit den Augen der Wissenschaft schauen wird (ibid. XXII, 29. 30).

§. 145.

Mit dem Siege des (gemilderten) Augustinismus schliesst die Dogmen bildende Thätigkeit der Gemeinde ab. Weitere Dogmen festzustellen war nicht nöthig, denn was unveränderliche Lehre seyn soll, das ist gefunden, auch war es weiterhin nicht mehr möglich, denn mit dem Zurücktreten der republikanischen Kirchenverfassung fiel auch die Sicherheit weg, dass nur das Dogma, und nicht zugleich die Art, wie sich ein Subject dasselbe begründete, zu kanonischem Ansehn kommen werde. Wo später, zu einer Zeit, deren Aufgabe nicht ist Dogmen zu machen, sondern denselben eine bestimmte Form zu geben, päpstliche Autorität Dogmen festzustellen versucht hat (z. B. Transsubstanziation, *conceptio immaculata virginis*), sind es Theologumena gewesen, die man zu Dogmen stempeln wollte. Man vergass dabei, dass bei den Dogmen das *κήρυγμα*, die ursprüngliche Offenbarung, bei Theologumenen

dagegen das daraus gemachte Dogma den Stoff für die philosophische Reflexion darbietet, und dass sich eben deswegen Dogma und Theologumenon wie Lehre und Begründung, wie Urtheil und Urtheilsgründe, verhalten. Was der Kirche nach zu Stande gebrachtem Dogma zunächst obliegt, ist, sich in den Lehrbegriff einzuleben und an die Verfassung zu gewöhnen, die sie sich, und durch welche sie sich selbst, gebildet hat. Sie muss, gerade wie früher die Gemeinde ehe sie zur Kirche ward, in sich erstarken, um eine Wirksamkeit nach aussen beginnen zu können. In wem philosophischer Geist lebt, d. h. wer seine Zeit versteht, wird darum nicht sowol auf die Lösung neuer Aufgaben ausgehn, als darauf, das bisher in der Philosophie Erörterte zu erhalten und zu befestigen. Dies geschieht indem durch Sammlungen, Commentare und Uebersetzungen die Ergebnisse der bisherigen Speculation immer grösseren Kreisen zugänglich, und immer mehr zu allgemein anerkannten Wahrheiten werden.

§. 146.

Verglichen mit der dogmenbildenden Thätigkeit ist die zusammenstellende und commentirende eine formelle, daher das Ansehn gerade der Schriften des Alterthums, die die Regeln für die Form der Wissenschaft feststellen, und gerade des Philosophen, welcher der Alles umfassende Polyhistor gewesen war. *Plato* fängt an gegen den *Aristoteles*, namentlich gegen den Logiker *Aristoteles*, zurückzustehn, und wo der Platonismus die höchste Autorität bleibt, da ist er es in der Form, die er durch *Proklos* erhalten hatte, bei dem (s. §. 127 und 130) das Aristotelische Element so hervortrat. In der morgenländischen Kirche machen sich bemerklich: *Nemesius* (de natura hominis, u. A. in der Bibl. vet. patr. Paris 1624 Vol. II erschienen), dessen Argumentationen Aristotelische und biblische Aussprüche seltsam mischen, *Aeneas von Gaza* (dessen im J. 457 verfasstes Gespräch Theophrastus den *Nemesius* öfter mit Platonischen, eben so aber auch die Neuplatoniker mit biblischen Gründen bestreitet), *Zacharias Scholasticus*, der als Bischof von Mitylene auf dem Concil zu Constantinopel 536 thätig war, und dessen Dialog Ammonius besonders die Ewigkeit der Welt bekämpft. Dies Letztere thut auch, obgleich er viel mehr Aristoteliker ist als die bisher Genannten, der Alexandriner *Johannes (Philoponos* wie die Mitwelt, *Grammaticus* wie er selbst sich zubenannte), dessen im 6ten Jahrhundert geschriebene Commentare zu Aristotelischen Schriften erhalten und öfter, namentlich in Venedig, gedruckt sind. Sein etwas jüngerer Zeitgenosse *Simplicius* commentirt den *Aristoteles* mehr im Sinne der

Neuplatoniker, und ist, so weit seine Schriften erhalten sind, für die Geschichte der Philosophie von grossem Werth. Nicht, wie Einige gemeint haben, *Synesius*, der jüngere Zeitgenosse des *Augustin*, sondern ein in der Schule des *Proklos* gebildeter Christ ist der Verfasser der Schriften, die unter dem Namen des *Dionysius Areopagita* bekannt sind. (Oft gedruckt; in *Migne's* Patrolog. curs. compl. 2 Bde. Vgl. *Engelhardt* Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius. 2 Bde. Sulzb. 1823.) Die davon erhaltenen (über mystische Theologie, über Gottesnamen, über die himmlische Hierarchie, über die kirchliche Hierarchie, Briefe) versuchen mit Hülfe der Proklusschen Triaden das Esoterische der christlichen Lehre zu construiren, als deren Ziel die völlige Vereinigung mit Gott dargestellt wird. Wie grossentheils die Mystik, so zeigt sie auch hier pantheistische Anklänge. Gott wird nämlich als das alleinige Seyn gefasst, dem eben darum alle Bestimmungen als Beschränkungen abgesprochen werden. Im Gegensatz zu ihm ist das Böse blosse Schranke, Mangel, und es kommt ihm gar kein Seyn zu. Ganz besonders ist berühmt geworden die Gliederung der Engelwelt in drei Triaden, oder die himmlischen Hierarchien, *Seraphim Cherubim Throni*, dann *Dominationes Virtutes Potestates*, endlich *Principatus Archangeli Angeli* steht hinfort als die abwärts gehende Stufenfolge unwandelbar fest; nur den *Principatus* wird von Einigen, z. B. *Gregorius* dem Grossen, die Stelle vor den *Potestatibus* angewiesen, so dass dann anstatt ihrer die *Virtutes* an der Spitze der dritten Ordnung (Hierarchie) stehen. Das alte Testament hat die Seraphim und Cherubim, der Colosser- und Epheserbrief die fünf folgenden Stufen gegeben, wozu dann endlich die häufig erwähnten Erzengel und Engel kommen. Dabei will aber *Dionysius* durchaus nicht, dass diese Rangordnung durch die successive Emanation einer Classe aus der anderen erklärt werde, sondern jede derselben ist unmittelbar aus Gott hervorgegangen oder vielmehr von ihm geschaffen. Der Schöpfungsbegriff wird nämlich mit der grössten Entschiedenheit festgehalten, woher auch *Dionysius* in der Folgezeit immer als Autorität gegen die Neuplatoniker angeführt wird. Als eifriger Verehrer schliesst sich an den Areopagiten der Abt *Maximus* (580—662), mit dem verdienten Ehrennamen *Confessor* geziert, der in seinen Werken — (ed. *Combefisius* II Vol. Paris 1675, wozu ergänzend: *Oehler* Anecdota graeca Tom. I Hal. 1857) — das letzte aber glänzende Aufflackern des speculativen Geistes in der griechischen Kirche zeigt. Dass Gott sich durch die beiden Bücher der Natur und Schrift offenbart, dass Er nur durch negative Prädicate zu

beschreiben ist, dass der Logos die primitiven Ursachen aller Dinge in sich befasst, dass alles wahre Seyn gut und darum das Böse weder ein Seyn noch ein Object des göttlichen Wissens und Wollens sey, dass die Incarnation auch ohne den Sündenfall des Menschen Statt gefunden hätte, weil sie nur der Gipfelpunkt der vorhergehenden Offenbarung ist, dass Sinn, Verstand *(ratio)* und Vernunft *(intellectus)* die drei Stufen der Erkenntniss bilden, dass das allendliche Ziel der allgemeine Sabbath, an dem Alles in Gott eingehen werde u. s. w. — das sind Behauptungen des *Maximus*, die in der Folgezeit eine wichtige Rolle spielen. — Das grosse Ansehn, welches *Johannes von Damascus*, der in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts starb, in der Orientalischen Kirche noch heute geniesst, dankt er nicht seiner Tiefe und Originalität. Vielmehr zeigen seine Werke (ed. *Lequien* 2 Voll. Paris 1712) einen blossen, oft geistlosen Sammlerfleiss, mit dem er zusammenstellt, wie die Philosophen definirt, wie die Peripatetiker eingetheilt, welche Kategorien die Väter angewandt haben, welche Häresien aufgetreten sind, endlich welche Lehren für orthodox galten. Er wollte aber auch nichts Eignes geben, und es bedurfte auch in jener Zeit keiner neuen Erzeugnisse des philosophirenden Geistes. Ein Repertorium der Lehren der Väter war Bedürfniss und ihm hat der Damascener abgeholfen, indem er aus der patristischen Thätigkeit die abschliessende Summe zog. Wie er selbst schon, so haben die nachfolgenden griechischen Theologen sich viel mit Polemik gegen die Muselmänner beschäftigt. Polemisches und Apologetisches ist das Einzige, was die griechische Kirche noch hervorbringt.

§. 147.

Auch in der Abendländischen Kirche hört in dieser Zeit die schöpferische Thätigkeit des philosophirenden Geistes auf. Des *Claudianus Eccidius Mamertus*, eines Presbyters zu Vienne in Gallien, Schrift de statu animae (ed. *Mosellanus* Basil. 1520, ed. *Barth.* Cygn. 1655), in welcher er die Lehre von der Körperlichkeit der Seele mit Anwendung der Aristotelischen Kategorien bestreitet, ist ohne Bedeutung und Einfluss. Den letzteren hat in sehr hohem Grade gehabt *Marcianus Mineus Felix Capella*, dessen im J. 460 geschriebenes Satyricon (Pr. Vicent. 1499 dann oft herausg.) in neun Büchern einen kurzen Abriss aller damals bekannten Wissenschaften enthält. Bald nach ihm lebt *Anicius Manlius (Torquatus?) Severus Boëthius* 478—525, dessen bedeutender Einfluss auf die spätere Philosophie sich nicht sowol auf seine im eklektischen Geiste geschriebene Originalschrift (de con-

solatione philosophiae libri V), als vielmehr auf seine Uebersetzungen aller, und seine Commentare zu einigen, analytischen Schriften des *Aristoteles*, so wie zu der des *Porphyrius* gründet, wodurch er u. A. der Schöpfer der späteren, zum Theil noch der heutigen, Terminologie geworden ist. Die im Mittelalter hoch geachtete Schrift de trinitate gehört ihm nicht an. Eben so wenig die, welche, da sie sieben ausgewählte schwierige Fragen betrifft, de hebdomadibus genannt worden ist, so wie die Schriften de fide christiana und de duabus naturis in Christo. Es ist sogar bezweifelt worden, ob er Christ war; dass er kein sehr eifriger war, geben selbst die zu, die ihn für einen halten. (Vgl. *F. Nitzsch* Das System des Boëthius. Berlin 1860.) Seine sämmtlichen Werke sind zuerst 1492 in Venedig, dann in Basel 1546 und später sehr oft, auch in *Migne's* Patrologie, erschienen. — Wie *Marcianus Capella*, so hat auch *Magnus Aurelius Cassiodorus* (469—508) eine encyclopädische Uebersicht der Wissenschaften gegeben. Seit ihm stand es fest, dass der systematische Unterricht zuerst die drei *artes (Grammatica, Dialectica, Rhetorica*, zusammen auch *Logica*, auch wohl *scientiae sermocinales* genannt), dann die vier *disciplinae (Arithmetica, Geometria, Musica, Astronomia*, zusammen *Mathematica*, auch wohl *scientiae reales*, später *Physica* genannt) befassen oder sich als *trivium* und *quadrivium* gestalten müsse. — Endlich ist zu erwähnen *Isidorus*, Bischof von Sevilla, gest. 636 (Opp. ed. *de la Bigne* Paris 1580. Fol., dann öfter, u. A. in *Migne's* Patrologie), dessen ein und zwanzig Bücher Origines oder Etymologiae für lange Zeit das Repertorium waren, aus welchem die gelehrten Notizen geschöpft wurden, ganz wie seine drei Bücher Sentenzen für Viele die einzige Quelle ihrer Kenntniss der Kirchenväter, seine Schriften de ordine creaturarum und de natura rerum Hauptquelle für die Naturerkenntniss wurden.

§. 148.

Mit der Philosophie der Kirchenväter schliesst die erste Periode der mittelalterlichen Philosophie ab, die, weil in jener die gnostische und die neuplatonische Philosophie als Momente enthalten sind, *a potiori* als die patristische oder als die Periode der Patristik bezeichnet werden kann. Zwar nicht die drei betrachteten Richtungen, wohl aber ihr Verhältniss unter einander kann verglichen werden mit dem, was die erste Periode der griechischen Philosophie (§. 18—48) gezeigt hatte. Wenn *Origenes* mit den Waffen, die er bei *Ammonius* führen lernte, die Gnostiker, und *Athanasius* mit Gründen, die er dem *Origenes* entnahm, die Arianer bekämpft, wenn *Augustin* durch *Plotin* und

Porphyrius vom Manichäismus befreit wird, und der Areopagite mit, dem *Proklos* abgelernten, Formeln nachzuweisen versucht, dass die christliche Lehre die wahre Weisheit enthalte, und wenn doch auf der anderen Seite die bedeutendsten Neuplatoniker, indem sie gar keinen Unterschied zwischen den Gnostikern und den Kirchenvätern machen, auch an den Letzteren den Welthass und die Weltverachtung, den Mangel an Schönheitssinn und dgl. mehr tadeln, so ist dies einzig so zu erklären, dass die Kirchenväter so über beiden stehn, wie *Empedokles* über den Eleaten und Physiologen gestanden hatte.

Der mittelalterlichen Philosophie zweite Periode.

(Die Scholastik.)

C. E. Bulaeus Historia universitatis Parisiensis etc. Paris 1665. VI Voll. Fol. *Hauréau* De la Philosophie scolastique. Paris 1850. *Dess.* Singularités historiques et littéraires. Paris 1861.

§. 149.

Erst nachdem sie selbst weltliche Existenz gewonnen hat, oder zur Kirche geworden ist, kann die Gemeinde darauf ausgehn, die Welt zu besiegen. Da sie aber jene Veränderung, wenigstens mit, der Weltmacht dankt, so hindert dieses töchterliche Verhältniss zum Staat den rücksichtslosen Kampf, ohne den kein Sieg möglich ist. In der griechischen Kirche bleibt es bei diesem Verhältniss, und hört die Cäsaropapie nie ganz auf. Dagegen tritt die römische Kirche schon den erobernden Heiden gegenüber, noch mehr aber da, wo sie ihre Sendboten zu den heidnischen Völkern aussendet, als Geberinn nicht nur des Glaubens, sondern auch der staatlichen Ordnung und Gesittung auf, und kommt so vielmehr in ein mütterliches Verhältniss zur weltlichen Macht. Wo dieses anerkannt wird, gehn Kirche und Staat ganz einen Weg und findet gegenseitige Anerkennung Statt; wo nicht, da tritt mit Recht die Kirche solcher Impietät entgegen. Im Gegensatz zur orientalischen Staatskirche entwickelt sich im Occident der Kirchenstaat. Extensiv durch Missionen, denen meistens das Schwert des Eroberers die Bahn bricht, intensiv durch energische Päpste, die Macht der Kirche auszubreiten und zu mehren, oder Alles unter geistliche Herrschaft zu bringen, das wird jetzt die Losung.

§. 150.

Die Aufgabe der Missionare der römischen Kirche ist eine ganz andere als die der Apostel gewesen war. Nicht die frohe

Botschaft von dem Heil, das erschienen ist, sondern den Lehrbegriff der römischen Kirche haben sie dem Geiste der, namentlich der germanischen, Völker zugänglich, ihre Verfassung denselben zur Gewohnheit zu machen. Dazu bedarf es nicht nur des apostolischen Eifers, sondern einer gründlichen Einsicht in das ganze System der Dogmen, und wieder einer grossen dialektischen Fertigkeit, um Lehren, die mit Hülfe einer Philosophie erzeugt waren, in der sich vereinigt hatte was der klassische und orientalische Geist auf dem Höhenpunkte ihrer Bildung gemeinschaftlich hervorgebracht hatten, um diese dem natürlichen unverkünstelten Verstande roher Völker annehmbar zu machen. Es entstehen daher Missionsschulen, deren Zöglinge, wenn sie von einer zur andern wandern, sehr oft als Lehrer und Schüler zugleich wirken, und frühe den Namen *Scholastici* bekommen.

§. 151.

Wie dem Drange der Gemeinde, Kirche zu werden, die patristische Philosophie, so entspricht dem Verlangen der Kirche, ihren Dogmen bei dem natürlichen denkenden Menschen Eingang zu verschaffen, eine Philosophie, die, wegen der Aehnlichkeit ihrer Aufgabe mit der jener Missionäre, mit Recht den Namen der Scholastik oder der scholastischen Philosophie erhalten hat. Ihre Repräsentanten haben nicht der Kirche zur Existenz zu verhelfen, sondern die Lehre derselben zu bearbeiten, sie sind daher nicht *Patres*, sondern *Magistri ecclesiae*. Ihre und der Kirchenväter Aufgabe kann zwar unter ein und dieselbe Formel gebracht werden, denn Beide wollen was der Glaube besitzt der Vernunft zugänglich machen, nur heisst „Glaube" bei den Kirchenvätern: was in der Bibel steht, dagegen bei den Scholastikern: die von den Vätern festgestellten Dogmen. Die Ersteren haben das Dogma gemacht, die Letzteren haben es verständig zu ordnen und verständlich zu machen. Wenn daher das Philosophiren der Scholastiker immer von, durch Autorität feststehenden, Sätzen ausgeht, so ist dies keine Beschränktheit, es ist die nothwendige Beschränkung auf ihre Aufgabe. Die Philosophie der Scholastiker ist kirchlich, daher auch ihre Sprache das (Kirchen-) Latein, die eigentlich katholische Sprache, vermöge der die Glieder der allerverschiedensten Völker gleichzeitig in ihrer (der Kirche) eignen Sprache das Evangelium vernehmen und auslegen. Mit der verschiedenen Aufgabe der Kirchenväter und Scholastiker hängt es auch zusammen, dass, während die Kirchenväter sich besonders an solche frühere Philosophen halten mussten, deren Lehren hinsichtlich des Inhaltes mit dem Evangelio die grösste Aehnlichkeit

zeigten, die Scholastiker besonders solche Schriftsteller hoch stellen, aus denen in Bezug auf die Form am Meisten zu lernen ist. Darum die Hochachtung vor logischen und encyclopädischen Werken, welche es erklärlich macht, dass, als später der ganze *Aristoteles* wieder bekannt wurde, dieser Vater der Logik, diese lebendige Encyclopädie aller Wissenschaften, der anerkannte Meister der Scholastiker wurde. Gleich anfänglich aber stehen unter den wenigen Büchern des Alterthums, die nicht vergessen waren, einige der analytischen Schriften des *Aristoteles* und die Einleitung des *Porphyrius* in der Uebersetzung und mit den Commentaren des *Boëthius* oben an. Die Analytiken und Topiken bleiben lange unbekannt. Des *Boëthius* Abhandlungen über den kategorischen und hypothetischen Schluss, so wie über die Topik müssen ihre Stelle vertreten.

I.
Die Jugendperiode der Scholastik.

§. 152.

Das Ziel, nach welchem der mittelalterliche Geist strebt, die Welt den geistlichen Interessen dienstbar zu machen, erscheint in der wunderbaren Erscheinung des Fränkischen Kaiserreiches so sehr erreicht, dass alle späteren Versuche ihm näher zu kommen, mehr oder minder bewusst, darauf ausgehn, jene Monarchie zu wiederholen. Das letzte Weihnachtsfest des achten Jahrhunderts zeigt eine Vermählung von Weltmonarchie und Welthierarchie, wie sie das Mittelalter grösser nicht wieder gesehn hat. Kaum vorbereitet findet *Karl* der Grosse die Aufgabe vor, die lediglich durch die Kraft seines Genies gelöst wird, welches sich Aufgaben stellt, die erst viele Jahrhunderte später wieder hervortreten. Eben darum aber ist auch seine Leistung eine vorübergehende Erscheinung, welche, als die Epoche machende, den späteren Zeitaltern das unverrückbare Ziel ihres Strebens vor Augen stellt: einen Regenten der Christenheit, welcher zugleich Lehnsherr und liebster Sohn der katholischen Kirche ist.

§. 153.

Die scholastische Philosophie, als die Weltformel dieser Periode, beginnt ganz eben so mit einem Manne, der durch die Kraft seines Genie's das unmittelbar erfasst, was die auf ihn Folgenden langsam zu verarbeiten haben; die völlige Einheit nämlich des von den orientalischen und occidentalischen Vätern festgestellten Kirchenglaubens mit dem was der Verstand erforscht, steht ihm so fest, dass er sich erbietet, jeden Zweifel gegen den ersteren

vermöge des letzteren zu widerlegen. Dass dieser Epoche machende, welcher verspricht, was in ihrer Vollendung die Scholastik leistet (s. §. 205), einem der, ihre Bildung von Rom empfangenden, Völker angehört, kann nicht als etwas Zufälliges angesehn werden. War es doch diesen besonders wichtig, dass solche Uebereinstimmung dargethan wurde. Dazu kommt, dass in seinem Vaterlande, zu einer Zeit, wo die wissenschaftliche Cultur überall sehr darniederlag, die Geistlichkeit eine sehr rühmliche Ausnahme bildete. Die hibernische Weisheit war berühmt, hibernisch hiess die durchs *trivium* zum *quadrivium* fortschreitende Schulmethode. Von Irland pflanzte sie sich nach Schottland und England, von da auf den Continent fort. Die Namen *Beda* (673—735) und *Alcuin* (736—804), welche die Schulen zu Weremouth und York geziert haben, gehören nicht nur ihrem Lande, sondern der Welt an. *Alcuins* bediente sich *Karl* der Grosse, um in seiner Palastschule und auch sonst (namentlich in der von *Alcuin* gestifteten Schule zu Tours) Lehrer für sein Volk bilden zu lassen. Sein Schüler und Nachfolger *Fredegisus*, eben so *Rhabanus Maurus* sind, der eine für Frankreich, der andere für Deutschland, die Anfänger nicht nur des gelehrten, sondern auch des philosophischen Interesses geworden. Unter *Alcuin's* Schriften ist de ratione animae, unter denen des *Rhabanus* das encyclopädische Werk de universo, auch wohl de naturis genannt, so wie seine Commentare zu des *Porphyrius* Einleitung und zur Aristotelischen Schrift vom Satz, nicht fruchtlos geblieben. Ein jüngerer Zeitgenosse dieser beiden, in Brittannien geboren und gebildet, ist nun der, den man den Carolus Magnus der scholastischen Philosophie nennen möchte, ***Erigena.***

A.

Die Scholastik als Verschmelzung von Religion und Vernunft.

§. 154.

Erigena.

P. Hjort Johannes Scotus Erigena oder Vom Ursprunge einer christlichen Philosophie. Kopenhagen 1823. *F. A. Staudenmaier* Jo. Scot. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. 1r Th. Frkf. a. M. 1834. *St. René Taillandier* Scot Erigena et la philosophie scolastique. Strassb. 1843. *Th. Christlieb* Leben und Lehre des Joh. Scot. Erigena. Gotha 1860. *Jo. Huber* Joh. Scot. Erigena. München 1861.

1. Dass die ältesten Handschriften bald den Namen *Joannes Scotus* (oder auch *Scotigena)*, bald *Joannes Jerugena* (später *Erigena)*, enthalten, hat Streitigkeiten über den Geburtsort dieses Mannes entstehen lassen. Ergene in England, Aire in Schottland, endlich Irland (ἱερὰ νῆσος, Ἰέρνη, Erin) streiten um

die Ehre, die wahrscheinlich dem letzteren zukommt, wie er denn auch immer als Repräsentant der hibernischen Weisheit citirt wird. Geboren zwischen den Jahren 800 und 815, hat er 877 noch gelebt. Seine Kenntniss der griechischen Sprache so wie seine Hinneigung zum griechischen Dogma und zur Alexandrinischen Philosophie macht die Nachricht, dass er, namentlich in Griechenland, viele Reisen gemacht habe, glaublich, obgleich Beides in seinem Vaterlande nicht unerhört war. Von *Karl* dem Kahlen nach Paris gerufen, hat er dort der Palast- oder einer andern Schule vorgestanden. Er war wahrscheinlich Laie und die Nachricht, dass er als Abt von Athelney oder nach Anderen von Malmesbury umgebracht sey, beruht wohl auf einer Namensverwechslung. Eben so wenig steht es fest, dass er, von *Alfred* dahin gerufen, in Oxford gelehrt habe. Schon dass er überhaupt einen ganz neuen Standpunkt geltend macht, dann aber die Art seiner Bekämpfung der Gottschalkschen Lehre über Prädestination, die selbst *Hinkmar* von Rheims, der ihn zu seiner Schrift veranlasst hatte, tadelte, machte ihn der Geistlichkeit verhasst. Ihm wurde und wird zum Theil noch jetzt die, wahrscheinlich von *Ratramnus* verfasste, Schrift über das Abendmahl gegen *Paschasius Radbert* zugeschrieben, die auf Befehl der Geistlichkeit verbrannt ward. Die ohne päpstliche Erlaubniss veröffentlichte Uebersetzung des *Dionysius Areopagita* im J. 860 bewog den Papst *Nikolaus* I die Entfernung des *Erigena* von Paris zu verlangen, die aber nicht erfolgte, denn im J. 873 war er gewiss noch in Frankreich. Sein Hauptwerk: die fünf Bücher de divisione naturae (*περὶ φύσεων μερισμοῦ*, auch als *περὶ φύσεως*, de naturis, peri fision merismu, periphisis u. s. w. citirt) wurde am 23. Jan. 1225 feierlich verbrannt, und, weil man das Werk viel bei den Albigensern fand, verfolgt und dadurch sehr selten. Es ward im J. 1681 von *Gale* zuerst veröffentlicht, im J. 1830 von *Schlüter* neu herausgegeben. Viel correcter als beide Ausgaben ist die von *A. J. Floss*, welcher das Werk zugleich mit der Schrift über die Prädestination und der Uebersetzung des Areopagiten im J. 1853 als 122sten Band in *Migne's* Patrologiae cursus completus, mit den Vorreden von *Gale* und *Schlüter* dazu, herausgegeben hat. Nur den von *Gale* angezweifelten Commentar zu *Marcianus Capella* findet man in der Floss'schen Ausgabe nicht. Diesen hat neuerlichst *Hauréau* herausgegeben.

2. Der in der Schrift über Prädestination (I, 1) und auch sonst vom *Erigena* ausgesprochene Satz, dass die wahre Religion auch die wahre Philosophie und umgekehrt sey, ist das Thema der ganzen scholastischen Philosophie. Die daraus sich ergebende

Folgerung, dass jeder Zweifel gegen die Religion durch die Philosophie widerlegt werden könne, erschien damals noch als so unerhört, dass eine Versammlung fränkischer Geistlicher dies für Wahnsinn oder Gotteslästerung erklärte. Religion ist ihm in ihrem Verhältniss zur Philosophie, was Autorität zur Vernunft ist. Dem Range nach geht die Vernunft vor, ja selbst der Zeit nach, da ja, was die Autorität der Väter lehre, von ihnen mit Hülfe der Vernunft gefunden sey. Die Schwachen haben natürlich sich der Autorität zu unterwerfen, dagegen die minder Schwachen sich um so weniger mit ihr begnügen sollen, als die Bildlichkeit vieler Ausdrücke, ferner die nicht abzuleugnende Accommodation der Väter an das Verständniss der Ungebildeten, den Vernunftgebrauch als Correctiv fordern (Div. nat. I, 69). Unter Vernunft ist aber nicht die bloss subjective Ansicht, sondern das gemeinsame Denken zu verstehn, welches im Gespräch hervortritt, wo aus zwei Vernunften eine, indem Jeder der sich Unterredenden gleichsam zum Andern, wird (IV, 9). Das Organ dieses allgemeinen Denkens oder der eigentlichen Speculation ist der *intellectus*, auch wohl *νοῦς* oder *animus* genannt, welcher über der *ratio* oder dem *λόγος* und noch mehr über dem *sensus internus* oder der *διάνοια* steht. Das Eigenthümliche der Speculation wird von ihm bald darein gesetzt, dass sie nicht bei dem Einzelnen stehn bleibt, sondern stets das Ganze ins Auge fasst, womit dann Hand in Hand geht, dass sie sich über alle Gegensätze erhebt, bald wieder darein, dass darin der Wissende gewissermassen zum Gewussten werde, so dass also das speculative Erkennen des *Erigena* Einheit des Subjectiven und Objectiven ist (II, 20). Dabei wird seine Unmittelbarkeit sehr oft dadurch angedeutet, dass es als *intellectualis visio*, als *intuitus gnosticus* oder als *experimentum* bezeichnet wird.

3. Die Totalität alles Seyns, bald *πᾶν*, bald *φύσις* (weshalb er im vierten Buche seine ganze Untersuchung *Physiologia* nennt), gewöhnlich *natura* genannt, zerfällt in vier Classen: die ungeschaffene schaffende, die geschaffene schaffende, die geschaffene nicht schaffende, die weder geschaffene noch schaffende. Da von diesen die erste, der Grund alles Seyns, und die vierte, der letzte Zweck, über den eben deswegen Nichts weiter hinausgeht, in Gott fällt, die zweite Classe aber den diametralen Gegensatz zur vierten, die dritte zur ersten bildet, so befassen diese beiden das Geschöpf in sich, und zwar so, dass die zweite Classe durch die zuerst geschaffenen *causae primordiales* aller Dinge, die dritte durch deren Wirkungen, die Dinge selbst, gebildet wird (II, 2. V, 39 u. a. a. O.). Von den fünf Büchern, in welche das Werk

des *Erigena* zerfällt, betrachten die vier ersten je eine Classe des Seyenden, ohne jedoch sich ängstlich darauf zu beschränken; im fünften wird die Rückkehr alles Geschaffenen in den Grund der Schöpfung dargestellt. Das Verfahren ist dabei, dass fortwährend Vernunft- und Autoritäts-Gründe in einander gemischt werden. Was die letzteren betrifft, so wird die h. Schrift meistens allegorisch ausgelegt und er folgt dabei direct dem *Origenes*, indirect dem *Philo*. Ausser der Schrift ruft er die Väter, die griechischen sowol als die lateinischen, zu Hülfe. Unter jenen werden besonders *Origenes*, die kappadocischen *Gregore*, die er aber zu einer Person macht, der Areopagite und *Maximus* der Bekenner ausgebeutet, unter diesen *Augustin* und fast noch mehr der allegorisirende Schriftausleger *Ambrosius*. Was die Grössten des Orients und Occidents geleistet hatten, wird so für ihn zum Ausgangspunkt.

4. Von Gott als dem ungeschaffenen Schöpfer ist besonders im ersten Buche die Rede. Er wird gewöhnlich *summa bonitas* genannt. Als der, von dem, durch den und zu dem Alles ist, ist er Anfang, Mitte, Ende und darum mit Recht als die Einheit dreier Personen bezeichnet, etwas was um so weniger Anstoss erregen kann, als der Mensch, das Ebenbild Gottes, die Dreieinigkeit in sich selbst trägt, mag man sie nun mit *Augustin* in dem *esse, velle* und *scire*, mag man sie mit andern Vätern in der *essentia, virtus* und *operatio*, mag man sie endlich im *intellectus, ratio* und *sensus* finden. Alle drei Personen bilden das ungeschaffene Schaffende, denn *Pater vult, Filius facit, Spiritus perficit.* Gott ist so sehr Grund alles Seyns, dass es eigentlich ausser ihm gar kein Seyn gibt, Alles nur in sofern ist, als Gott in ihm erscheint; alles Seyende ist Theophanie (III, 4). Das Seyn Gottes ist in keiner Weise beschränkt, darum ist er nicht eigentlich ein *quid*, weiss eigentlich nicht, was Er ist, weil er über jedes *quid* hinaus ist, und in sofern *nihil* genannt werden kann (II, 28). Eben so muss aus Gott jede Vielheit, auch der Eigenschaften, ausgeschlossen werden: sein Wissen ist Wollen, sein Wollen Seyn, was Gott weiss, das will, das ist Er. Alles ist nur in so weit wirklich, als es in Ihm, ja als es Gott ist (I, 12. III, 17). Das unendliche Wesen Gottes, dieses eigentliche *nihilum*, aus welchem die Theologen die Dinge hervorgehen lassen, wird in seinen Theophanien zu bestimmtem Seyn *(aliquid)*, so dass Gott, ohne aufzuhören über den Dingen zu seyn, in ihnen wird und sich selbst schafft (III, 19. 20).

5. Der erste Uebergang *(progressio)* führt nun zu dem Ge-

genstande des zweiten Buches, der geschaffenen und selbst wieder schaffenden Natur. Unter dieser ist zu verstehn der Inbegriff der *causae primordiales, ideae, formae, prototypa, immutabiles rationes* u. s. w. in dem *Verbum Dei,* das sie alle in sich befasst, als der Anfang, in dem Gott Alles schuf, als die Weisheit, in der Er Alles vor sich sah. Obgleich geschaffen, sind sie doch ewig, denn wenn eine Zeit wäre, wo Gott nicht schüfe, so wäre ihm das Schaffen accidentell und das ist unmöglich (III, 6). Unter diesen ersten Principien aller Dinge werden Güte, Wesenheit, Leben, Seligkeit u. s. w. aufgezählt, kurz die höchsten denkbaren Prädicate, unter welchen Alles steht, was an ihnen Theil nimmt, weil das *participatum* immer mehr ist als das *participans* (III, 1. 2). Dass *Erigena* es an Lobsprüchen des *Plato* nicht fehlen lässt, versteht sich hiernach von selbst. In ihrer ewigen Existenz in dem Worte Gottes bilden die *causae primordiales* eine Einheit, sind sie ein untrennbares Ganzes *(individuum).* Darum wird das Wüst- und Leerseyn in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte auf den *abyssus* der primitiven Ursachen gedeutet, und darauf hingedeutet, dass es der „brütende" Geist sey, durch den jene Einheit sich in Gattungen und Arten scheidet (II, 18. 27). Dieser Abgrund der Ursachen oder Principien ist der einzige Stoff, aus dem die Dinge wie aus ihrem Saamen hervorgehn. Die Annahme einer Materie, ja selbst eines privativen Nichts, ausser Gott, wird stets dem Manichäismus gleich gesetzt (III, 14). Was nur irgend real ist an den Dingen, ist eine Participation an der schaffenden Wahrheit (III, 9) vermittelst der Principien, welche das Höchste nächst Gott sind (II, 32).

6. Auf diese Ursachen und Principien folgen als ihre Principiate und Wirkungen die Dinge, deren Complex, die geschaffene nicht schaffende Natur, im dritten Buche besonders betrachtet werden soll. Der Uebergang dazu wird durch eine allegorisirende Betrachtung des Sechstagewerks gemacht, in dem *Erigena,* als successiv dargestellt, gleichzeitige Acte sieht: Gott hat Alles was er that zugleich gethan, *Moses* kann es aber nur nach einander schauen und erzählen. In den Sinn der Schöpfungsgeschichte eindringen zu können, daran zweifelt *Erigena* nicht; ist doch die Welt nur dazu da, dass die vernünftige Creatur sie erkenne, und hat sie also den Zweck, zu dem die neidlose Gottheit sie schuf, erst erreicht, wo sie erkannt wird (V, 33). Das Sehen ist viel mehr als das Gesehene, das Hören als das Gehörte, das Erkanntwerden ist die höchste Existenz der Dinge. Eben darum gehört eigentlich der Mensch nicht zu den Dingen, sondern in ihrer Wahr-

heit sind die Dinge in ihm, wenn er sie erkennt (IV, 8). Dass nicht nur die Bibel, sondern auch die Natur den Herrn offenbare, lehrt *Abrahams* Beispiel, der ohne heilige Schrift im Sternenlaufe Gott erkannte (III, 35). Dem Wüst- und Leerseyn folgt, d. h. aus dem Abgrunde der Principien geht, vermöge des h. Geistes, der nicht nur die Gaben vertheilt, sondern überhaupt alle Mannigfaltigkeit setzt (II, 32), zunächst hervor der Gegensatz der *obscuritas causarum* und der *claritas effectuum*. Innerhalb dieser letzteren treten die Gegensätze des Himmels und der Erde (d. h. des *spiritus* und *corpus)* hervor, zu denen als ein Mittleres das Leben oder die Beseelung kommt. Die allgemeinen *(generalia* oder *catholica)* Elemente bilden die Zwischenstufe zwischen den Principien und den Körpern, sind selbst nichts eigentlich Körperliches. In dem Menschen vereinigt sich so Alles, dass er als die *officina creaturarum* bezeichnet wird. Die Engel dürfen nicht so genannt werden, weil sie keinen aus den Elementen gebildeten Körper haben (III, 26. 27). Die zweimalige Erzählung von der Schöpfung des Menschen weist auf eine doppelte Schöpfung hin, auf eine (geschlechtlose) zum Ebenbilde Gottes, wozu er, wäre er gehorsam gewesen, sogleich geworden wäre, und auf eine, für den Fall der Sünde ihm angeschaffene thierische (geschlechtliche) Natur (IV, 5. 6). Die letztere tritt hervor, indem der Mensch, dessen in der Schrift geschilderte Unschuld eben so wenig ein zeitlicher Zustand, wie das Paradies ein räumlicher Ort ist (IV, 12. 17. 18), sogleich, nachdem er geschaffen, noch ehe der Teufel ihn verführt, durch die Stadien der *mutabilitas voluntatis* und des *sopor* hindurch-, dann, nach der Verführung, zur Sünde fortgeht und seinen ursprünglichen Leib, der auch wieder sein Verklärungsleib seyn wird, verliert (IV, 13. 14). Jetzt ist er nicht mehr im Paradiese, wo aus dem einen Lebensquell die vier Ströme Weisheit, Tapferkeit, Mässigung und Gerechtigkeit fliessen (IV, 21).

7. Dabei bleibt es aber nicht; vielmehr ist die Rückkehr des Menschen zu Gott das Ziel; und diese, das eigentliche Thema des vierten Buches, wird fast noch mehr als in diesem, im fünften erörtert. Dass sie nur im Zusammenhange mit der Abkehr von Gott, d. h. mit dem Bösen, betrachtet werden kann, liegt in der Natur der Sache. Der Vorwurf des Pantheismus, den man der Lehre des *Erigena* vom Bösen gemacht hat, ist nur in sofern verdient, als sie wirklich vor dem Dualismus viel mehr Furcht zeigt, als vor dem entgegengesetzten Extrem. Da nämlich der Grund alles wahren Seyns in Gott fällt, und wieder Gott nur wahres Seyn will und weiss, so kommt dem Bösen kein substanzielles

Seyn zu, ja man kann nicht einmal sagen, dass Gott vom Bösen weiss (IV, 16. V, 27). Auch der Mensch, wenn er sich auf den göttlichen Standpunkt versetzt, d. h. wenn er das All in seiner Ganzheit betrachtet, sieht nichts Böses, sondern vernimmt eine Harmonie, in welcher der einzelne Misston, durch den Contrast, die Schönheit des Ganzen noch erhöht (V, 35. 36). Weil es kein wahrhaftes Seyn ist, deswegen hat das Böse auch keine positive Ursache, es ist *incausale* (IV, 6). Der freie Wille, auf den Viele es zurückgeführt haben, ist etwas Gutes, ja jedes Wollen ist dies als ein Gerichtetseyn auf ein Gut; was es zu etwas Bösem macht, ist nur der Wahn und Irrthum, der als Gut vorspiegelt, was keines ist. So besteht also das Böse nur in der verkehrten Richtung des, an sich guten, Willens. Weil es an sich Wahn und Nichts, deswegen wird es zu Nichte, und das nennt man Strafe, daher kann nur gestraft werden was nicht ist (V, 35). Diese Strafe wird, je nachdem der Mensch, der sie empfängt, sich zu Gott oder von Ihm abwendet, Vergebung oder Qual (V, 32). Die letztere besteht in dem Nichtkönnen dessen, was der verkehrte Wille möchte. Darum ist die Hölle ein innerer Zustand, gerade wie das Paradies; nur um der sinnlichen Menschen willen haben die Väter beide als räumlich und zeitlich existirend dargestellt (V, 29). Das Daseyn der Hölle stört, da sich in ihr die Gerechtigkeit Gottes zeigt, die Harmonie des Alls nicht (V, 35). Da das Object der Strafe nicht die, von Gott gewollte, Substanz des Sünders, sondern das, demselben accidentelle, nichtige Wollen ist, so denkt sich *Erigena* als das allendliche Ziel eine Wiederbringung aller Dinge, von der er mit ausdrücklicher Berufung auf *Origenes* (vgl. §. 137, 2), da Ewigkeit und Bosheit unvereinbar sey, selbst die Dämonen nicht ganz ausschliesst (V, 27. 28). Nur nicht ganz. Denn die Unterschiede zwischen Solchen, welchen die Erinnerung ihrer groben Sünden blieb, und Solchen, die keine dergleichen haben, leugnet er nicht, und bringt sie mit den verschiedenen Stufen zusammen, durch welche die Rückkehr der Dinge zu Gott und ihre *adunatio* mit Ihm vor sich geht. Als Gegenstück zu dem Ausgange aus Gott muss natürlich, nur in umgekehrter Ordnung, sie alle die Stufen zeigen, wie die abwärtsgehende Schöpfung. Bei dieser entstand zuerst der Unterschied von Schöpfer und Geschöpf, dann innerhalb des letztern der zwischen dem Intelligiblen (den Principien) und dem Sinnlichen (den Wirkungen), dann innerhalb dieses letzteren der Gegensatz von Himmel und Erde, dann auf der Erde zwischen Paradies und Erdkreis, endlich der Gegensatz von Mann und Weib und, beim Her-

austreten aus dem Paradiese, die grobmaterielle Existenz in dem, aus Elementen zusammengesetzten, Körper. Von diesem befreit der Tod, indem die Elemente sich trennen; mit der Auferstehung hört der Geschlechtsunterschied auf; dann wird der Erdkreis in das Paradies verwandelt; dann alles Irdische himmlisch; dann geht Alles in die *causae primordiales* über; endlich findet *Theosis* oder *Deificatio* Statt, die aber nicht als Untergang zu denken ist, sondern bei der die Individualität bleibt, indem jene Erhebung in der zur vollen Erkenntniss Gottes besteht, in dieser aber Erkennendes und Erkanntes Eins werden (V, 37). Wenn nun auch Alle bis zum Paradiese gelangen, so sind schon in diesem viele Wohnungen und Rangstufen. Namentlich aber werden nur wenige Auserwählte die *Deificatio* als den Sabbath der Sabbathe schmecken.

§. 155.

Dass das Princip der Scholastik im *Erigena* als neues oder unmittelbares hervortritt, gibt nicht nur ihm die Stellung des, der vorsichtigen Kirche verdächtigen, Neuerers, sondern lässt auch die Einheit der Kirchenlehre mit der Vernunft als unmittelbare, d. h. unterschiedslose erscheinen. Wegen dieser Unterschiedslosigkeit ist ihm jeder Vernunftgrund ohne Weiteres Autorität, und was die Autorität sagt, behandelt er sogleich als wäre es ein Vernunftgrund. Jenes gibt seinem Philosophiren den heterodoxen, dieses den mystischen Charakter. Er philosophirt noch zu sehr in der Weise der Kirchenväter, welche die Dogmen zu machen hatten, und doch steht ihm dies fest, dass es nicht nur eine Offenbarung und heilige Geschichte, sondern dass es eine Kirchenlehre von unerschütterlicher Gültigkeit schon gibt. Dies ist ein Widerspruch. Der nächste Fortschritt wird seyn, dass er gelöst wird, indem auch der Unterschied beider Seiten zu seinem Rechte kommt, und an die Stelle des unmittelbaren *intuitus gnosticus* die Reflexion tritt, die einerseits von dem Dogma als einem gegebnen aus- und zu dem Begreifen desselben übergeht, andrerseits wieder den Begriff zum Ausgangspunkt macht und bei dem Dogma, als einem damit Uebereinstimmenden, anlangt. Wo die Einheit der Kirchenlehre und der Vernunft eine vermittelte und reflectirte ist, können beide mehr zu ihrem Rechte kommen: der orthodoxe und wieder der klar verständige Charakter zeichnet den zweiten Vater der Scholastik vor dem ersten aus. Dass jene Einheit nicht zum ersten Male behauptet wird, lässt diese Lehre nicht mehr als Neuerung ansehn, und darum dulden: der zweite Anhänger der Scholastik ist ein von der Kirche hochgeehrter Fürst derselben. Die anderthalb Jahrhunderte, die zwischen ihm und dem ersten,

dem von der Kirche angefeindeten Laien, liegen, haben keine grossen philosophischen Leistungen aufzuweisen. Das zehnte Jahrhundert ist zu thatenreich, als dass es zum Philosophiren Zeit haben sollte. *Gerbert,* einer der Wenigen, der es könnte, ist anderweitig beschäftigt. Des *Berengar* von Tours speculative Versuche erwiesen sich als vor-, d. h. unzeitig, und er muss daher dem ganz unspeculativen, aber gelehrten, und durch seine juristische Vergangenheit geriebenen, *Lanfranc* weichen, obgleich seit jener Zeit der Gegensatz zwischen den „positiven" und „scholastischen" Theologen nicht wieder aufgehört hat.

§. 156.

Anselm.

F. R. Hasse Anselm von Canterbury. 2 Thle. Leipz. 1843. 52.

1. *Anselmus,* als Glied einer lombardischen Adelsfamilie in Aosta 1035 geboren, erhielt seine theologische Bildung in der Normandie, zuerst in Avranches, dann im Kloster Bec, wo er dem *Lanfranc* als Prior folgte und endlich Abt ward. Die, schon vor ihm berühmte Schule ward durch ihn zur ersten in der christlichen Welt, namentlich für die Dialektik. Auch im Erzbisthum Canterbury ward *Anselm Lanfranc's* Nachfolger und hat vom J. 1093 bis zu seinem am 21. Apr. 1109 erfolgten Tode, nicht eingeschüchtert durch ein zweimaliges Exil, die Rechte der Kirche siegreich verfochten. Seine Werke sind von *Gabriel Gerberon* in einem Foliobande in Paris (2te Ausg. 1721), nebst seiner Biographie von *Eadmer,* herausgegeben. Von Druckfehlern gereinigt bildet die Gerberonsche Ausgabe den Bd. 155 der Migne'schen Patrologia.

2. Wie die Kirchenväter, so citirt auch *Anselm* sehr oft den alttestamentlichen Spruch: glaubet Ihr nicht, so erkennet Ihr nicht, um dadurch das Verhältniss von Glauben und Wissen, Autorität und Vernunft, zu fixiren. Der Glaube muss vorausgehn und das Herz gereinigt haben, ehe zur Ergründung seiner Lehren gegangen wird, und bei denen, welche zum *intelligere* nicht fähig, reicht der Glaube und die sich unterwerfende *veneratio* aus. Wer aber fähig ist, zu begreifen, bei dem wäre es Nachlässigkeit und Trägheit, wenn er nicht vom Mittel zum Zweck, d. h. vom Glauben zum Wissen, überginge (de fide trinit. 2. Proslog. 1) und so an die Stelle der *veneratio* die *delectatio,* das freie Erkennen, setzte (Cur D. h. 1). So sehr er daher betont, dass alle seine Lehren mit der h. Schrift und den Vätern, namentlich dem *Augustin* übereinstimmen (Monol. Praef.), so wiederholt er doch auch sehr oft, dass er sie entwickeln wolle, als wenn es gar keine h. Schrift gäbe, aus reiner Vernunft, so dass sie auch dem Ungläubigen bewiesen

werden können, wenn er nur die Vernunft, diesen obersten Richter, gelten lässt (Cur D. h. Praef.). Vernunftgründe, denen die Schrift nicht widerspricht, haben *eo ipso* die Autorität der Schrift für sich, sagt er (De conc. praesc. et lib. arb. III, 7). Eben darum ist für ein gedeihliches Philosophiren ausser der Kenntniss der Kirchenlehre ein Haupterforderniss die gründliche dialektische Bildung. Wer z. B. der häretischen Dialektik anhängt, nach welcher die Gattungen blosse *flatus vocis*, nur Worte sind (also jene von *Porphyrius* [vgl. §. 128, 6] aufgeworfene Frage anders beantwortet als dieser gethan hatte), der macht sichs unmöglich, irgend eines der wichtigsten Dogmen zu begreifen (de fide trinit. 2).

3. Dies zeigt sich sogleich bei den Untersuchungen über das Wesen Gottes, denen das Monologium gewidmet ist. Uebereinstimmend mit *Plato* und *Proklos* hält *Anselm* fest, dass jedes Prädicat nur Theilnahme an dem ausdrücke, was das Prädicat besagt, so dass das Prädicat gross die Grösse u. s. w. als sein *prius* voraussetze. Darum weisen alle Dinge vermöge ihrer Prädicate auf ein Wesen, das alle diese Prädicate nicht nur hat, sondern ist. Dasselbe fällt, da das allgemeinste Prädicat aller Dinge dies ist, dass sie sind, mit dem absoluten Seyn zusammen, der *essentia*, wie *Anselm* mit *Augustin* anstatt *substantia* zu sagen vorzieht. Dieser höchste aller Gedanken, auf den alle hin-, der aber nicht über sich hinausweist, ist der Begriff Gottes. Gott ist also: *summum omnium quae sunt* oder *id quo majus cogitari nequit*, er ist Alles im höchsten Grade, *summe ens, summe vivens, summe bonum* u. s. w. und ist dieses Alles nicht durch Theilnahme, sondern an sich, *per se*. Dieses Wesen muss nothwendig als Eines gedacht werden, da die entgegengesetzte Ansicht, es sey Vieles, sich vor Widersinnigkeiten nur durch die stillschweigende Voraussetzung der Einheit rettet (Monol. 1. 16. 26. 6. 4).

4. Der gefundene Begriff der Gottheit wird nun von *Anselm* zu dem ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes benutzt, den er in seinem Proslogium entwickelt hat, einer Schrift, deren zweiter Titel ist: fides quaerens intellectum. Anknüpfend an die ersten Worte des 14ten Psalms, sucht er dem Insipiens, welcher in seinem Herzen sagt: es sey kein Gott, nachzuweisen, dass er sich selber widerspreche. Er macht dabei nur die einzige Voraussetzung, dass der Gottesleugner wisse, was er spricht, nicht bloss sinnlose Laute ausstosse. Versteht derselbe unter Gott Eines *quo nihil majus cogitari potest*, und muss er doch auch zugeben, dass *esse in intellectu et in re* ein *majus* sey, als *esse in solo intellectu*, so muss er auch zugestehn, dass *Deus non potest cogitari*

non esse, dass er also gedankenlos geschwatzt habe. Eben deswegen ist *Anselm* auch völlig im Recht, wenn er auf den Einwand des *Gaunilo*, früheren Herrn *von Montigni*, der als hoher Siebziger ins Kloster von Marmontier ging, dort gegen die neue Theologie *Anselms* schrieb, und derselben vorwarf: so lasse sich auch das Daseyn einer Insel Atlantis beweisen, antwortet, er habe seinen Ausgangspunkt nicht genommen von Einem *quod majus omnibus est*, sondern von dem *quo majus cogitari nequit* und dadurch den Insipiens in die Lage gebracht, entweder zuzugeben, dass er Gott als wirklich existirend denke, oder aber einzugestehn, er sage da was er selbst nicht denke, was ihn zu einem *impudens conspuendus* machen würde (Lib. apol. c. Gaunil. 5. 9). Gerade durch die ganz subjective Wendung, die *Anselm* seinem Beweise gibt, hat derselbe grösseren Werth, als in der späteren Form bei *Wolff* u. A.

5. Was das Monologium sonst noch enthält, daran schliesst sich genau an, was *Anselm* polemisirend gegen *Roscellin* in seiner Schrift de fide trinitatis et de incarnatione Verbi entwickelt. Es ist ein Versuch das Dogma von der Trinität dem Verständniss zugänglich zu machen. Das höchste Seyn, mit dem verglichen die Dinge nicht eigentlich sind *(vix sunt)*, spricht in dem, ihm consubstanziellen, Worte sich selbst und zugleich Alles aus, was es schafft, ähnlich wie der Künstler in einem Gedanken das Kunstwerk und sich als Künstler weiss (Monol. 28. 29. 33. 34). In diesem seinem Worte existirt die Welt, besser und schöner denn in der Wirklichkeit, als Leben und Wahrheit; während unsere Gedanken Nachbilder, sind die göttlichen die Urbilder der Dinge. Die Worte Zeugung, Sohn, drücken das Verhältniss zu dem consubstanziellen Worte am Besten aus, so wie das Wort *spirare* dem Hervorgange aus dem Vater und dem Sohne entspricht, deren *communitas* der Geist ist (ibid. 36. 39. 57). Die Trinität ist übrigens gar keine vernunftfeindliche Lehre. Dass, wie der eine Nil Quelle, Fluss und See, so der eine Gott Vater, Sohn und Geist ist, darüber darf sich der nicht wundern, welcher bedenkt, dass in dem zum Ebenbilde Gottes geschaffenen Menschen sich *memoria intelligentia* und *amor* finden, die alle drei Eins, ja in deren je Einem die beiden anderen enthalten sind (de fid. trin. 8. Monol. 60. 61. 67). Dabei ist nun die römische Ansicht, nach welcher sich in der *processio* Vater und Sohn ganz gleich, und nicht etwa der Sohn als Mutter, verhält, der Vernunft gemäss, und darum der griechischen weit vorzuziehn (Monol. 53. Cf. de proc. Sp. Sc. c. Graec.).

6. Ganz wie in den bisher genannten Werken die Lehre von Gott, so sucht *Anselm* auch die Soterologie auf dem Wege des verständigen Räsonnements auch Solchen klar zu machen, welche die Autorität nicht gelten lassen. Bei dem engen Zusammenhange aber, in welchem dieselbe mit der Lehre von dem Falle steht, die selbst wieder nicht verstanden werden kann ohne die Schöpfung freier Creaturen, ist zuerst zu erwähnen, was *Anselm* in seinen drei Dialogen de veritate, de libero arbitrio und de casu Diaboli lehrt. Die Hauptpunkte sind da folgende: das Seyn der Dinge ist dem göttlichen nicht gleich, sondern als ein geliehenes ist es kein Seyn durch sich, ist es kaum ein Seyn zu nennen. Diesen Sinn hat es, wenn gesagt wird, dass die Welt aus Nichts geschaffen ist. Dies heisst nämlich aus einem Zustande, der zu ihrem, nicht aber aus einem, der zu Gottes Seyn einen Gegensatz bildet; vielmehr waren die Dinge, ehe sie geschaffen wurden, in Gottes Denken und Willen (Monol. 8. 9). Die eigentliche Bestimmung der Welt ist die Ehre Gottes, ja man kann sagen, sie ist die erscheinende Ehre Gottes selbst, indem sich in ihrer Ordnung die Ehre Gottes abspiegelt, woher auch jedes Attentat gegen diese Ordnung die Ehre Gottes antastet. Die höchste Stelle unter den geschaffenen Dingen nehmen die vernünftigen Wesen ein, die Engel und die Menschen, jene vor diesen geschaffen. Wie alle Dinge sind auch sie zur Ehre Gottes geschaffen, nur dass in ihnen, als bewussten Wesen, die Ehre Gottes gewusst wird. Gottes Ehre ist, erkannt zu werden. Engeln und Menschen kommt Freiheit des Willens zu, das *liberum arbitrium*, das *Anselm*, ganz wie *Augustin* im Gegensatz zu *Pelagius*, nicht als die Fähigkeit des Sündigens oder nicht Sündigens, sondern als die *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem* fasst (de lib. arb. 1. 12). Aber auch von *Augustin* weicht er ab, indem er in der Freiheit den Unterschied von Potentialität und Actualität urgirt, welcher ihn dahin bringt, die Unverlierbarkeit des freien Willens zu behaupten, auch dort, wo der Fall es unmöglich gemacht hat, ohne höhere Unterstützung die Gerechtigkeit zu ergreifen. So hat der Mensch die Fähigkeit des Sehens auch wo er, weil kein Licht scheint, nicht sehen kann (de lib. arb. 3). Die Möglichkeit des Falls, ohne welche Engel und Menschen höchstens in ihrem ursprünglichen Zustande geblieben, nicht aber dazu gekommen wären, sich selbst des höheren Gutes theilhaft zu machen, wozu Gott sie bestimmt hat, diese liegt darin, dass das Wollen des Geschöpfes ein doppeltes Ziel hat: die Glückseligkeit um des eignen Selbstes und die Gerechtigkeit um der Ehre Gottes

willen. Jedes von beiden ist natürlich und nothwendig, mit nur einem von beiden wäre von Verdienstlichkeit keine Rede (de casu diab. 18. 13. 14). Indem beides in dem Engel sich findet, kann er vermöge seines freien Willens, aber nicht vermöge dessen was ihn frei macht — d. h. er kann vermöge seiner Willkühr — die Glückseligkeit allein wollen (de lib. arb. 2), sein Wohl an die Stelle der göttlichen Ehre setzen und so in ungehöriger Weise Gott gleich, d. h. autonom, seyn wollen. Oder aber er kann die Glückseligkeit der Gerechtigkeit, sein Wohl der Ehre Gottes, unterordnen. Im erstern Falle verliert er die Gerechtigkeit, sein Wille wird böse, d. h. ermangelt dessen was er soll; im zweiten bestätigt er sie und giebt sie sich gewissermassen selbst, wodurch sie unverlierbar wird. Das einzig positive Böse ist die verkehrte Richtung des Wollens; das Wollen selbst kommt von Gott und ist gut, eben so ist es die That, d. h. die in der Welt hervorgebrachte Veränderung. Die Ungerechtigkeit ist Abwesenheit und in sofern = Nichts, das Wollen dieses Nichts anstatt des vorgeschriebenen Etwas, das ist das Böse (de cas. diab. 4. 18. 15. 19. 20). Man darf sich auch nicht wundern, dass Gott für dieses Nichts den Sünder straft. Seine Strafe besteht eben darin, dass er die Lücke nicht duldet, dass Er, wo Nichts ist, Etwas verlangt (de conc. virg. 6). Wie die Sünde nur in dem perversen Willen liegt, so trifft auch die Strafe weder die Handlung noch das Werk, sondern den Willen. Fragt man endlich, was den Teufel dahin brachte, anstatt des Positiven das Negative zu wollen, fahren zu lassen anstatt zu behalten, so ist dies etwas Grundloses; das böse Wollen ist *causa efficiens* und *effectus* zugleich, es liegt lediglich in der Willkühr (de cas. diab. 19. 20. 27).

7. Das bisher Gesagte gilt vom Falle der Menschen wie von dem der Engel. Nun aber stand es dem *Anselm* fest, dass es für die gefallenen Engel nicht, wohl aber für die Menschen eine Erlösung gebe (cur D. h. II, 21), und darum musste er genauer auf den Unterschied eingehn zwischen der engelischen und menschlichen Sünde. Diese Untersuchung fällt mit der über die Erbsünde zusammen, die es, weil die Engel kein durch Fortpflanzung sich mehrendes Genus, keine der Familie ähnliche Engelheit bilden, bei ihnen nicht geben kann. Besonders kommt hier die Schrift de conceptu virginali et originali peccato zur Sprache. Da ist nun von der grössten Wichtigkeit, dass man nie verwechsle die Natur, oder die allgemeine Wesenheit, durch die jeder von uns Mensch, und die *individuitas* oder besondere Wesenheit, wodurch er Person, wodurch er dieser Mensch ist. In Adam war die mensch-

liche Natur ganz, da sie ausser ihm nicht existirte, daher wird durch seine persönliche Sünde die menschliche Natur befleckt, und geht die Verschuldung auf die, welche in der *potestas propagandi* Adams sind, als Erb- oder natürliche Schuld über. Jeder derselben ist *per creationem homo, per individuitatem persona, per propagationem Adam,* und dieses Familienband macht sie zu Adams Erben. Da die Sünde nur im vernünftigen Willen ihren Sitz hat, da sie darin besteht, dass das, für sich genommen gute, Wollen den, für sich genommen gleichfalls guten, Trieben nach Genuss unterworfen wird, so beginnt die Erbschuld des Menschen erst da, wo er zu einer *rationalis voluntas* erwacht, ist auch, als angeerbt, nicht so gross wie die persönliche Verschuldung Adams. Dennoch wird sie, und mit Recht, weil was Adam that nicht ohne Betheiligung der Natur geschah, an seinen Nachkommen gestraft, wobei man nur die verschiedenen Grade der Strafbarkeit nicht vergessen darf (de conc. virg. 1. 10. 23. 4. 7. 22. 28).

8. Mit diesen Sätzen über Entstehung und Fortpflanzung der Sünde, waren nun auch die Prämissen zu der soterologischen Hauptfrage, der Satisfactionstheorie, gegeben, welche *Anselm* in seiner berühmtesten Schrift Cur Deus homo? entwickelt, wieder, wie er selbst sagt, als habe nie eine Incarnation Statt gefunden und als solle doch ihre Nothwendigkeit dargestellt werden. Die Einbusse, welche die zur Seligkeit bestimmten Wesen durch den Fall der Engel erlitten hatten, wird durch die Schöpfung der Menschen, obgleich dieselben nicht bloss deswegen geschaffen sind, wieder ersetzt. Sie sollen den Teufel beschämen, indem sie trotz der Versuchung von aussen besser bestanden als er, der sich selber versucht hatte. Nun aber fiel der Mensch selbst, und da er dadurch zum Triumph des Teufels diente, und Gott Seine Ehre stahl, wofür die ganze Welt noch nicht Ersatz liefert, die Duldung des Bösen aber die Unordnung und Ungehörigkeit sanctioniren, die Ungerechtigkeit für berechtigt erklären würde, so muss für jedes Vergehn, ausser der Strafe, welche es erfordert, wenn der Mensch nicht verloren gehn soll, Ersatz geleistet werden, etwas was freilich der Mensch, der ihn zu leisten hat, nicht vermag, da er sich selbst zur Gerechtigkeit unfähig gemacht hat (Cur D. h. I, 10. 16. 21. 11. 12. 23. 24). Andrerseits hat Gott die Nothwendigkeit auf sich genommen, dass sein Werk vollendet werde, welche Nothwendigkeit eben seine Gnade ist, und ist auch nur Er im Stande so viel zu leisten als geleistet werden soll: mehr als alle Welt. Es bleibt also, da nur Gott es leisten kann, der Mensch aber es leisten soll, nur übrig, dass Gott als Mensch es leiste, dass Er

ganz Gott und ganz Mensch, nicht sowol sich zur Menschheit erniedrige, als die Menschheit zu sich erhöhe, und nun die Restitution vollbringe, die der Mensch schuldig ist (ibid. II, 5. 6. 7). Nun entsteht aber die Schwierigkeit, dass durch die Annahme der menschlichen Natur Gott auch die, mit derselben verbundene, Erbschuld auf sich zu laden scheint? Doch nicht. Denn da der Menschgewordene nicht auf dem Wege der natürlichen Zeugung entsteht (de conc. virg. 23), sondern so, dass zu den drei verschiedenen Weisen, in welchen Gott den Adam, die Eva und endlich ihre Nachkommen schuf, hier als vierte die nur aus dem Weibe hinzukommt, so ist durch diese wunderbar eintretende Schöpferthat Gottes die vererbende Thätigkeit des Stammvaters unterbrochen, und selbst ein blosser Mensch hätte unter diesen Umständen frei von der Erbsünde geboren werden können, zumal wenn, wie hier, die ihn empfangende Mutter durch hoffenden Glauben an den Zukünftigen von der Sündhaftigkeit gereinigt ist (Cur D. h. II, 7. 16. De conc. virg. 16). Soll also die Sünde der Menschheit gesühnt werden, so muss Gott als Mensch, und zwar als schuldloser Mensch geboren werden. Es fragt sich aber, warum gerade Gott der Sohn? Dass alle drei Personen mit der Menschheit zu einer Person verbunden, wäre ein Widersinn. Nur eine also kann es seyn. Nur der Sohn (Gottes) wird, indem er Sohn (der Jungfrau) wird, seine (Sohnes) Natur nicht verleugnen, besonders aber ist dies entscheidend, dass, dem Bösen als der carrikirten Gottähnlichkeit gegenüber, es das Geschäft des wahren Ebenbildes Gottes ist, den Sieg zu erfechten (Cur D. h. II, 9). Es entsteht die weitere Frage: jener Ersatz, den nur der Menschgewordene leisten kann, wie wird er geleistet? Durch die Erfüllung der eignen Pflicht natürlich nicht. Da aber eine jede gerechte That des Menschen nichts weiter ist als Pflichterfüllung, so kann nur ein Leiden, und zwar ein unverdientes, jenen Ersatz leisten. Hierin liegt nun die Bedeutung des Todes *Christi*, in dem *Anselm* nicht, wie die meisten Kirchenväter, dies hervorhebt, dass dem Teufel sein Anrecht auf die Menschen abgekauft (oder nach Anderen abgelistet) sey, sondern vielmehr, dass der Menschgewordene hier Etwas, das grösser ist als Alles das nicht Gott ist, sich selbst, in einer Art, auf die Gott kein Anrecht hat, wie auf seinen Gehorsam, zum Opfer darbringt. Diese Selbstdarbringung des Unschuldigen sühnt durch den unendlichen Werth, den das Leben desselben hat, die durch den Sündenfall zugezogene Schuld gegen Gott, und zeigt deshalb einen in allen Zügen nachweisbaren Contrast zum Sündenfall: was Lust verbrach, das

büsst der Schmerz, den Raub an Gott sühnt die Schenkung an Ihn u. s. w. Dass diese Darbringung des eignen Lebens in der Form des leidenvollen Sterbens erfolgt, macht dann weiter den Erlöser zum Muster und Vorbild, dies ist aber nicht die Hauptsache. Jene Darbringung ist nothwendig, nicht in dem Sinne als wenn die Freiwilligkeit aufgehoben wäre, denn nur diese, nur das Nichtverpflichtetseyn ist es, wodurch der Erlöser ein Anrecht auf Entgelt erlangt. Da ihm selbst, der was der Vater hat auch besitzt, nichts gegeben werden kann, so wird jener Entgelt, der Erlass, dem Menschengeschlecht zu Theil, rückwirkend den Ahnen, vorwärtswirkend den Brüdern, die sich an ihn halten. Darin, dass die Erbgerechtigkeit die Erbsünde tilgt, kommt die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ganz gleich zu ihrem Rechte. Natürlich kommt aber nur dem Menschen diese Erbgerechtigkeit zu, denn Mensch, nicht Engel, ist der Sohn Gottes geworden, und nur der Mensch stand unter einer Erbschuld (Cur Deus homo II, 11. 18. 19. 20. 21).

9. Nachdem so gezeigt worden war, dass und warum nur der Tod des Menschgewordenen jene Genugthuung gewähren konnte, ohne die kein Mensch selig werden kann, bedarf es endlich noch eines Nachweises, dass die Art, wie die von *Christo* vollbrachte Versöhnung dem Einzelnen angeeignet wird, durchaus nicht vernunftwidrig ist. Es geschieht dies in der Abhandlung de concordia praescientiae praedestinationis et gratiae cum libero arbitrio, die er erst kurz vor seinem Tode beendigt hat, überzeugt, dass wenn Einer ihm die Zweifel so widerlegt hätte, wie er es dem Freunde thut, er sich zufrieden gegeben hätte (de conc. praesc. etc. quaest. 3, 14). Hinsichtlich des Voraus-wissens und Bestimmens wird dies urgirt, dass es für Gott kein Voraus und Nachher gebe, und man eigentlich nicht sagen dürfe Gott habe, ehe Etwas geschieht, es gewusst oder bestimmt, ganz besonders aber der Unterschied zwischen der *necessitas quae sequitur*, nach welcher, wenn Etwas gewusst wird, freilich (zurück) zu schliessen ist, dass es seyn muss, und der *necessitas quae praecedit*, welche der zwingende Grund zu einem Geschehen ist. Folgt schon wegen dieses Unterschiedes daraus, dass Gott mein Thun (voraus-) weiss, nicht meine That, sondern viel mehr aus meiner That sein (Voraus-) Wissen, so verschwindet alle Bedenklichkeit, wenn wir festhalten, dass Gott diese meine That ganz kennt und darum auch weiss, dass sie aus freiem Antriebe erfolgen wird (ibid. Quaest. I, 4. Quaest. I, 7. 1). Eben so wenig wie mit der göttlichen Präscienz und Prädestination soll die menschliche Freiheit mit der

Gnade Gottes in Widerspruch stehn. Schon darum nicht, weil die Freiheit des unschuldigen Menschen selbst ein Geschenk der göttlichen Gnade ist, dem gefallenen Menschen aber Taufe und Predigt die Freiheit, d. h. die Fähigkeit die gehörige Richtung des Willens festzuhalten, mittheilen. Aber auch mit der begleitenden und nachfolgenden Gnade streite die Freiheit nicht; nur Missverstand hat aus der Schrift herausgelesen, dass nur die Gnade oder dass nur der freie Wille dem Menschen die Gerechtigkeit gebe. Nur hinsichtlich der kleinen Kinder, welche getauft werden, liesse sich das Erstere behaupten. Sonst ist es der freie Wille, durch welchen der Mensch im steten Kampfe gegen das Böse den Glauben übt, der auch eine verdienstliche Seite hat, und den Menschen dem Zustande näher bringt, der freilich hienieden unerreichbar ist, wo er gar nicht mehr wird fehlen können. Um diesen kämpfenden Glauben hervorzurufen, dazu bleiben auch wo Taufe oder Martyrium die Schuld tilgten, die Folgen der Sünden nach, so dass erst dann, wenn die bestimmte Zahl der Gläubigen voll ist, an die Stelle der Corruption die völlige Incorruptibilität tritt (ibid. Quaest. III, 3. 4. 6. 9).

§. 157.

Wie oben (§. 153) der erste Urheber der scholastischen Philosophie mit dem genialen Schöpfer des Fränkischen Kaiserthums, so kann die Thätigkeit ihres zweiten Ahnherrn mit der besonnenen Consequenz verglichen werden, mit der die Ottonen an dem römischen Reiche deutscher Nation arbeiten. Nicht geniale Ahndung, nicht mystische Anschauung, sondern das klar verständige Denken lässt ihn eine Theologie aufstellen, welche verständlich macht, was in Nicäa und Constantinopel, eine Christologie, welche beweist, was in Chalcedon festgestellt war, endlich eine Anthropologie, welche die von *Augustin* fixirten Dogmen dem gesunden Menschenverstande, wenn nicht anders durch Milderung ihrer anstössigen Härten, zugänglich macht. Die Aussöhnung des Glaubens mit dem Verstande des natürlichen Menschen, der *Anselm* seine ganze wissenschaftliche Thätigkeit gewidmet hat, lässt nach dem objectiven (materiellen) und subjectiven (formellen) Momente, das sowol der Glaube als der Verstand in sich enthält, vier Aufgaben in sich unterscheiden, die man als die dogmatisch-systematische, psychologische, dialektische und metaphysische bezeichnen kann, welche *Anselm* alle und die er immer gleichzeitig im Auge hat. Erstlich muss der Inhalt des Glaubens, die *fides quae creditur*, verständig geordnet und zu einem System verbunden werden, zweitens muss Vernunft darin nachgewiesen werden, dass

der Mensch sich glaubend verhält oder, was dasselbe heisst, in der *fides qua creditur*. Drittens muss der Verstand die formelle Gewandtheit erhalten, die aus den verschiedensten Quellen stammenden Lehren, wenn es nöthig ist durch Distinctionen, zu vermitteln. Viertens endlich muss ihm die metaphysische Ueberzeugung beigebracht werden, dass nicht die Welt der Dinge, sondern das Uebersinnliche und Ideale allein Wahrheit habe. Bei *Anselm* ist das Denken so an die systematische Form gebunden, dass die chronologische Folge seiner Werke mit der vom System geforderten Reihe zusammenfällt, er kennt dabei die Seligkeit des Glaubens aus Erfahrung und hat gründlich über die Stufen nachgedacht, die ihn nach unten zu von der sinnlichen Wahrnehmung, nach oben hin vom dereinstigen Schauen trennen; dabei ist er Dialektiker bis in seine Gebete hinein, und seine spitzfindigsten Argumentationen kleiden sich in die Form von Anreden an Gott; endlich aber ruht nicht nur seine Metaphysik, sondern seine ganze Theologie auf der Gewissheit, dass die Universalien wahrhafte Realität haben, d. h. dass die Ideen als die Urbilder den Dingen, als den blossen Abbildern, weit vorgehn.

§. 158.

Aus dem Streite des *Anselm* gegen die tritheistischen Vorstellungen des *Roscellinus* von Compiegne geht hervor, was wir auch sonst wissen, dass dieser zu den Dialektikern gehörte, welche, wie schon früher u. A. *Eric* von Auxerre, in den Universalien blosse Worte, oder doch nur Abstractionen des Verstandes, sehen, die den Dingen nachgebildet werden, während *Anselm* an dem Platonismus festhielt, den schon mehr als ein Jahrhundert vor ihm *Remigius* von Auxerre in seinen Commentaren zum *Marcianus Capella*, so wie später dessen Schüler *Otto* von Clugny geltend gemacht hatten, und den man noch weiter zurück verfolgen kann, indem *Erigena*, bei dem freilich, als dem Epoche machenden, und darum Alles was die Periode bewegt in sich bergenden, auch die ersten Keime der entgegengesetzten Ansicht nachweisbar sind, eben so platonisirt. Dass nun die Kirche in diesem Streite nicht nur die dogmatische Ketzerei verurtheilte, sondern zugleich sich gegen die metaphysischen Principien erklärte, war nicht eine Verleugnung der Weisheit, die sie sonst (z. B. bei dem Streite des *Augustinus* und *Pelagius* hinsichtlich des Traducianismus) gezeigt hatte, sondern ging aus dem ganz richtigen Gefühle hervor, dass wer den Dingen mehr Realität einräume als den Ideen, mehr dieser Welt anhänge als dem idealen Himmelreiche. Darum ist es nicht ein Verranntseyn in die eignen An-

sichten, welche den *Anselm* solche Dialektik häretisch nennen lässt, sondern für jeden aufmerksamen Beobachter wird die Bedeutung, die Einer den Universalien einräumt, zum Maassstab seiner Stellung zur Kirche. Von dieser Wichtigkeit kommt es, dass in dieser Zeit die Namen der verschiedenen Richtungen von den Prädicaten hergenommen werden, die jede derselben den Universalien beilegt. Wer von dem Grundsatz ausgeht, wie *Anselm*, *Universalia sunt ante res*, und demgemäss behauptet sie seyen selbst *realia*, heisst ein *realis*, später ein Realist; wer dagegen, wie *Roscellin*, meint, die Universalien seyen von den Dingen abstrahirt, also *post res*, seyen blosse *voces* oder *nomina*, heisst darum ein *vocalis* oder *nominalis*, später ein Nominalist. Wie es kein Zufall ist, dass die Realisten die Kirchlicheren, so keiner, dass in dieser Zeit die Nominalisten die geistig Unbedeutenderen sind. In dieser Zeit; denn wo es sich darum handeln wird, die mittelalterliche, weltbekämpfende, Kirche zu untergraben, werden sich die Nominalisten als die Zeitverständigern, d. h. die grösseren Philosophen erweisen (s. weiterhin §. 217).

Vgl. *Cousin* in s. Ouvrages inédits d'Abélard. Paris 1836 und s. Fragmens de philosophie de moyen âge. Par. 1840. 50. Besonders: *Prantl* Gesch. der Logik im Abendlande. 2r Bd. Leipz. 1861.

§. 159.

Dass der Nominalismus, consequent durchgeführt, zur Vergötterung der Dinge führen müsse, war keine Verleumdung des *Anselm*, es liegt in der Natur der Sache. Was er nicht sah, ist, dass die äussersten Consequenzen des Realismus zum entgegengesetzten Extrem, zum Akosmismus oder Pantheismus, führen müssen. *Anselm* selbst geht nicht so weit. Eben so wenig, wie es scheint, sein Schüler *Odon*, Bischof von Cambray, der in seinem Liber de complexionibus und seinem Tractatus de re et ente den Nominalisten *Raimbert* von Lille angegriffen haben soll. Viel näher kommt dem Pantheismus der realistisch gesinnte *Hildebert* von Tours, sowol in seinen Poesien, als auch dem Tractatus theologicus, der ihm zugeschrieben wird. Noch mehr gilt das von dem Mann, der, wenigstens unter den uns bekannt Gewordenen, den Realismus am Weitesten getrieben hat, von *Wilhelm*, der im J. 1070 in Champeaux geboren, 1121 als Bischof von Chalons starb. Von *Manegold* von Lauterbach und *Anselm* von Laon in der Theologie, von *Roscellin* in der Dialektik unterrichtet, trat er in Paris, wo er, zuerst in der Domschule, dann in dem von ihm gegründeten Kloster von St. Victor, lehrte, gegen ihn auf. Hatte *Roscellin* nur dem Individuum Substanzialität zugeschrie-

ben, so behauptet dagegen *Wilhelm*, dass im *Sokrates* nur die Menschheit etwas Substanzielles, dagegen die Sokratität das bloss Accidentelle sey; und nicht nur wirklichen Gattungen räumt er diese Priorität ein, sondern jede durch Abstraction gewonnene Allgemeinheit stellt er als ein *universale ante res* hin, und behauptet demgemäss, dass *rationalitas* und *albedo* seyn würden, auch wenn es gar kein *rationale* oder *album* gäbe. Weil die individuelle Verschiedenheit gar keine wesentliche ist, deswegen urgirt er, dass das *universale* sich in allen Individuen *essentialiter, totaliter et simul* befinde. Neben *Wilhelm* kann auch *Bernhard* von Chartres erwähnt werden, welcher bis in die Mitte des 12ten Jahrhunderts hinein, an *Plato's* Timäus anknüpfenden Realismus lehrte, der in seinem Megakosmus und Mikrokosmus entwickelt ist. Genauere Nachrichten über seine Lehre von den drei Principien Gott, Seele und Materie verdanken wir *Cousin*, der über ihn berichtet hat. Später scheint *Bernhard* sich besonders auf das Studium der Alten geworfen, und nach einer eigenthümlichen Methode seine Schüler zum Studium der Grammatik und Rhetorik angeleitet zu haben.

§. 160.

Bei diesem Gegensatz, wie ihn der extreme Realismus des *Wilhelm* und vielleicht auch des *Bernhard* auf der einen, des *Roscellin* und vielleicht auch des *Raimbert* auf der anderen Seite bilden, bleibt es nicht, sondern es zeigen sich frühe Vermittelungsversuche, die man, weil einer derselben die Universalia *conceptus* genannt hatte, dem oben angeführten Principe der Nomenclatur gemäss allesamt als Ansichten der *conceptuales*, später Conceptualisten bezeichnet hat. Es liegt in der Natur der Sache, dass diese vermittelnden Lehren sich entweder dem einen oder dem andern Extreme näher stellen können. Dem Realismus scheinen sich die angenähert zu haben, welche als Vertheidiger der *non-differentia* oder *indifferentia* erwähnt werden, weil sie behauptet haben sollen, dass das wahre Seyn von den Differenzen von Gattung, Art und Individuum gar nicht berührt werde, indem ein und dasselbe als Individuum *Plato*, als Art Mensch, als Gattung Lebendiges sey. Wer der Urheber dieser Ansicht, darüber wird gestritten. Dieselben Stellen gleichzeitiger Schriftsteller werden von den Einen (z. B. *Hauréau*) auf *Adelard* von Bath, den Uebersetzer des Euklid aus dem Arabischen, dessen Schrift de eodem et diverso zwischen 1105 und 1117 verfasst seyn muss, von Anderen (z. B. *H. Ritter*) auf *Walter* von Mortagne, der 1174 als Bischof von Lyon starb, bezogen. Noch Andere (so *Cousin*) be-

ziehen sie auf eine spätere Lehre des *Wilhelm* von Champeaux und berufen sich dafür auf das Zeugniss *Abälards* in der hist. calamit., was allerdings ihrer Behauptung ein grosses Gewicht gibt. Dagegen stellt sich offenbar dem Nominalismus näher der Verfasser der Schrift de generibus et speciebus, welche ihr erster Herausgeber *Cousin* für eine Jugendschrift *Abälards*, *H. Ritter* für ein Werk des *Joscelyn* von Soissons hält, den *Johann* von Salisbury als einen berühmten Conceptualisten erwähnt. Die Universalien werden hier als Inbegriffe *(conceptus, collectiones)* genommen, und demgemäss in directem Gegensatz zu dem „*totaliter*" des *Wilhelm* behauptet, dass nur ein Theil der Species *homo* (als Materie) mit der *Socratitas* (als Form) zu einer wirklichen Substanz, dem *Sokrates*, verbunden sey. Wichtiger als alle übrigen Conceptualisten, am Meisten von beiden Einseitigkeiten entfernt, ist der grösste unter den französischen Scholastikern, *Abälard*. Er bringt eigentlich den Streit des Realismus und Nominalismus zum Abschluss, so dass diese Streitfrage aufhört, das wichtigste philosophische Problem zu seyn.

§. 161.

Abälard.

Charles Rémusat Abélard. II Voll. Paris 1845.

1. *Pierre de Pallet (Petrus Palatinus*, bekannter unter dem Beinamen *Abaelardus)*, ist 1079 geboren, und hat zuerst unter *Roscellin*, der aus England vertrieben, ehe er Canonicus in Besançon ward, im Städtchen Loches in Touraine lehrte, später in Paris unter *Wilhelm* von Champeaux die Dialektik studirt. Das Resultat war, dass die Formeln beider ihm als widersinnig erschienen, und dass, als er, nachdem er selbst eine Zeit lang in Melun und Corbeil gelehrt hatte, nun zu *Wilhelm* zurückkehrte, um die Rhetorik bei ihm zu hören, er in einer öffentlichen Disputation denselben zu einer Milderung seines extremen Realismus brachte. Seitdem war nur noch von *Abälard* als dem grössten Dialektiker die Rede, und er selbst nannte sich von da ab *Peripateticus*, was als Synonymon von *Dialecticus* galt. Durch seine Vorträge auf dem Berge St. Geneviève steigerte sich sein Ruhm noch mehr, freilich auch der Hass *Wilhelms*, welcher zuerst den *h. Bernhard* gegen ihn einnahm. *Abälards* Ansehn stieg noch, als er, von *Anselm* von Laon in die Theologie eingeführt, auch in dieser als Lehrer auftrat. Der Liebeshandel mit der *Heloise*, seine Verheirathung mit ihr, die bekannte Katastrophe dieses Verhältnisses, entfernt ihn aus Paris und lässt ihn, überall von denselben Gegnern angefeindet, zuerst im Kloster St. Denys als Mönch,

dann in Maisonville und später nahe bei Nogent sur Seine, in dem selbsterbauten Kloster zum Paraklet, als Lehrer wirken. Eine Zeit lang leitet er als Abt das Kloster St. Gildas de Ruits in der Bretagne, lehrt dann wieder in Paris, wird auf dem Concil zu Sens 1140 verdammt und endet, durch den Bischof *Peter* von Cluny mit seinen Gegnern versöhnt, sein geplagtes Leben am 21. April 1142 im Kloster St. Marcel bei Chalons. Die von *Duchesne (Quercetanus)* nach, von *Fr. Amboise* gesammelten, Manuscripten veranstaltete Ausgabe seiner Werke (Paris 1616) ist nicht vollständig. *Martene* und *Durand* (Thesaurus novus anecdott.), *Bernhard Pezius* (Thesaurus anecd. novissimus), *Rheinwald* (Anecd. ad hist. eccl. pertin. 1831. 35) und *Cousin* (Ouvrages inédits d'Abélard) haben wichtige Nachträge dazu geliefert. Der Letztere hat auch eine neue Gesammtausgabe der Werke *Abälards* gegeben (Bd. I. 1849. Bd. II. 1859). Mit Ausnahme der Dialektik finden sie sich alle im 178ten Bande von *Migne's* Patrol. curs. compl.

2. Die Logik, von der *Abälard* selbst sagt, sie habe das Unglück seines Lebens gemacht, war und blieb dennoch seine Göttin. Unverhohlen bekennt er seine Ignoranz in der Mathematik, so dass also (vgl. §. 147) sein Gebiet das *trivium* blieb, er das *quadrivium* Anderen überliess. Die Logik führt ihren Namen vom Logos, d. h. vom Sohn Gottes (Ep. IV), und der Logiker, namentlich der, welcher die Dialektik treibt, viel mehr als der Grammatiker und Rhetoriker, ist der wahre Philosoph (Ouvr. inéd. p. 453). Seine Dialektik (Ibid. p. 173—497) kommt daher vor Allem zur Sprache. Wie sie, von *Cousin,* aber leider nicht ganz vollständig, herausgegeben uns vorliegt, so hat sie in ihrem ersten Theile, der die Redetheile *(Partes)* behandelt, sich commentirend an des *Porphyrius* Isagoge, so wie an *Aristoteles'* Kategorien und Hermeneutik angeschlossen, also zuerst die *antepraedicamenta* behandelt, wozu dann die *praedicamenta,* endlich die *postpraedicamenta* kommen. Die Lücken sind nur sehr schwer durch das zu ergänzen, was *Rémusat* über *Abälards* glossulis ad Porphyr. referirt. *Prantl* hat sich dieser Mühe unterzogen. Der zweite Theil gibt die Lehre vom kategorischen Schluss, der dritte commentirt die Topiken, der vierte behandelt den hypothetischen Schluss, der fünfte enthält die Theorie der Eintheilungen und Definitionen (die vier letzten commentiren die Bearbeitungen des *Boëthius,* da *Abälard* weder die Analytiken noch die Topiken des *Aristoteles* kennt). Die Hochachtung, mit welcher *Abälard* in diesem Werke stets seines Lehrers *(Wilhelms?)* gedenkt, lässt auf eine frühe Abfassung desselben schliessen. Selbstständiger

erscheint *Abälard* in den, zwar in einem theologischen Werke (der Theologia christiana) enthaltenen, aber rein dialektischen Untersuchungen über Einheit und Verschiedenheit. In mindestens fünferlei Sinn kann Eines mit dem Anderen dasselbe *(idem)* oder von ihm verschieden *(diversum)* genannt werden. Es ist mit ihm wesentlich *(essentialiter)* identisch, wenn beide nur ein Wesen ausmachen, wie Lebendiges und Mensch in *Sokrates*. In diesem Falle sind sie auch numerisch dasselbe. Dagegen kann zwar die essentielle Verschiedenheit mit der numerischen zusammenfallen, braucht es aber nicht; ein Beispiel des ersteren Falles geben zwei Häuser, des zweiten: ein Haus und seine Mauer. Als dritte Einheit und Verschiedenheit kommt zu jenen beiden die der Definition. Wo daraus, dass etwas Eines ist, auch folgt, dass es das Andere ist, sind beide der Definition nach dasselbe, so *mucro* und *ensis*, dagegen Solche, die ohne einander gedacht werden können, sind der Definition nach verschieden. Was der Definition nach dasselbe ist, ist es auch wesentlich, aber nicht umgekehrt. Numerisch kann es, braucht es aber nicht, dasselbe seyn, wie z. B. der Satz *mulier damnavit mundum et eadem salvavit* richtig ist, wenn *eadem* nach der Definition, falsch wenn numerisch verstanden wird. Dasselbe hinsichtlich der Eigenschaft sind Solche, deren jedes an der Eigenschaft des anderen Theil nimmt; wie wenn Weisses hart wird. Verschiedenheit der Eigenschaft ist mit numerischer Einheit vereinbar, wie z. B. ein Wachsbild nicht alle Eigenschaften des Wachses, noch das Wachs des Bildes annimmt. Weiter wird von Selbigkeit und Verschiedenheit gesprochen in Bezug auf Aehnlichkeit, d. h. bei Enthalten seyn in demselben Gattungsbegriff. Endlich kann noch an die Verschiedenheit des Inhalts erinnert werden, an welche wir denken, wenn wir den Wein im Fasse dem im Keller entgegenstellen; obgleich der Wein und der Raum, den der Wein einnimmt, nur einer ist. Diese Untersuchungen, obgleich besonders um der Trinitätslehre willen angestellt, werden für den *Abälard* wichtig für die Tagesfrage nach den Universalien. Diese Frage hat, weil er über den streitenden Parteien steht, für ihn lange nicht mehr die Bedeutung, wie für die Schule des *Wilhelm*. Der Formel des letzteren *ante res*, eben so aber der des *Roscellin post res*, stellt er die seinige entgegen: *Universalia sunt in rebus*. Er steht damit jenen beiden gerade so gegenüber, wie die ächte Peripatetische Lehre der ihr vorausgehenden Platonischen und der ihr nachfolgenden Epikureischen. Was er an *Wilhelm* besonders tadelt, ist, dass er die *humanitas tota* im *Sokrates* seyn lasse, was zu Absurditäten führe, dass er nicht aner-

kenne dass sie *individualiter* in dem einzelnen Menschen sich finde; hieraus folge, dass der individuelle Unterschied kein accidenteller, sondern ein wesentlicher sey. Freilich *Roscellins* Ansicht, dass nur das Einzelne wesentlich, sey absurd. Die letzte Aeusserung ist eine schlagende Widerlegung aller der, die *Abälard* zum Nominalisten machen. Er war es nur mehr als *Wilhelm*. Darum freilich den Strengkirchlichen verdächtig. Auch aus dem oft angeführten Worte des *Johannes* von Salisbury, nach *Abälard* seyen die Universalien *sermones*, lässt sich sein Nominalismus nicht folgern. Dass er in ihnen nicht nur eine einfache *dictio* sieht, sondern *sermo*, d. h. Urtheil, hat seinen Grund darin, dass sie ihm natürliche Prädicate sind *„id quod natum est praedicari."*

3. Während in diesen Untersuchungen das theologische Element ganz zurücktritt, hat in einem anderen Werke *Abälard* sich eine ganz andere Aufgabe gestellt: was die bedeutendsten Kirchenlehrer behauptet haben, soll als ein verständig geordnetes Ganzes dargestellt werden. Dies ist die eigentliche Bedeutung seines *Sic et non*, — zuerst bei *Cousin* erschienen, dann viel correcter von *Henke* und *Lindenkohl* 1851 herausgegeben, deren Text bei *Migne* abgedruckt ist —, eines Werkes, das man viel richtiger beurtheilt, wenn man es den Vorläufer und das Vorbild aller späteren Sentenzensammlungen und Summen nennt, als wenn man, durch den blossen Titel verführt, es mit den Werken der Skeptiker vergleicht. Erstlich, ein möglich genaues, dabei systematisch geordnetes Inventarium dessen zu geben, was bisher innerhalb der Kirche gelehrt worden war, dann wo Entgegengesetztes behauptet worden war, es sich gegenüber zu stellen, um zum Aufsuchen des Vermittelungspunktes zu reizen, dadurch aber sicher zu stellen gegen das allzuschnelle Fertigseyn und das träge sich Beruhigen bei irgend einer kirchlichen Autorität, das mögen die leitenden Gesichtspunkte gewesen seyn, denen *Abälard* beim Abfassen dieses Werkes folgte, das, mehr benutzt als genannt, Veranlassung zu einer Menge von Nachahmungen gegeben hat, und dennoch frühe in Vergessenheit sank, während sie dauerten und Ruhm erwarben. Bei dieser Trennung aber der formell dialektischen Untersuchungen und des dogmatischen Materials lässt es *Abälard* nicht bewenden; beide sind ihm nur Vorarbeiten zu seiner Hauptaufgabe, deren Lösung er in seiner Introductio in theologiam, an welche sich wie eine Ergänzung die Epitome theologiae christianae anschliesst, ausserdem aber in seiner Theologia christiana versucht hat, von denen nur die erste Schrift sich in den gesammelten Werken findet, während die zweite im J. 1823

von *Rheinwald* herausgegeben wurde, die dritte in *Martene* und *Durand's* Thesaurus zu finden ist. (*Migne's* Patrol. curs. compl. enthält sie alle.) Diese Aufgabe ist: die Uebereinstimmung des Dogma's mit der Vernunft nachzuweisen, daher nicht sowol die Lehre aufzustellen, als gegen die Zweifel zu vertheidigen, da die Ketzer nicht durch Gewalt, sondern nur durch Vernunft zu widerlegen sind. Von der Fähigkeit der letzteren dazu war er so überzeugt, dass die Gegner ihm vorwarfen, er maasse sich eine ganz erschöpfende Erkenntniss Gottes an. Auch darin weicht er von den sonst gebräuchlichen Formeln ab, dass er das Wissen weniger als eine Frucht des Glaubens, denn als kritisches Schutzmittel gegen den blinden Glauben darstellt, ohne darum jenes Erstere zu leugnen. Seine Sicherheit gründet sich auf seine Hochachtung vor der Macht der Vernunft. Der Gebrauch derselben oder die Philosophie ist es, durch welche die Heiden den Vorzug der Juden, das Gesetz und die Propheten zu haben, nach *Abälard* ausgleichen. Er behandelt die Ersteren mit entschiedener Vorliebe, tadelt den fleischlichen Sinn und die sinnlichen Hoffnungen der Juden, stellt dagegen den *Sokrates* den Märtyrern gleich, lässt den *Plato* die Trinität, die *Sibylle* und den *Virgil* die Incarnation verkündigen, und spricht wiederholt die Ansicht aus, dass der Besitz der Wahrheit und ihr strenges apostolisches Leben, von dem er nicht müde wird, Beispiele anzuführen, den heidnischen Philosophen die Seligkeit sichere, während die der Katechumenen und ungetauften Christenkinder ihm sehr zweifelhaft scheint. Weil der Sohn Gottes die Weisheit ist, deswegen hört er überall in der Stimme der Weisheit den Sohn Gottes, und die Weisheit im Munde *Plato's* eröffnet ihm das Verständniss des christlichen Glaubens. Der letztere betrifft nun theils das Wesen Gottes, theils seine Gnadenerweisungen, und darum sind beide nach einander zu betrachten.

4. Die Summe des christlichen Glaubens ist die Lehre von der Trinität. Da wird nun zuerst die kirchliche Lehre, dann die Zweifel dagegen, endlich die Lösung derselben angegeben. *Abälard* legt einen starken Ton auf die von den älteren Kirchenlehrern behauptete Einfachheit der göttlichen Substanz, vermöge der Nichts in Gott sey, was nicht Gott ist, und eben darum die Macht, Weisheit und Güte nicht Formen oder Bestimmungen seines Wesens, sondern dieses sein Wesen selbst sind. Eben darum soll auch von Gott nicht im eigentlichen Sinne gesagt werden dürfen, dass er Substanz sey, weil ihm da Accidenzien zukommen würden. Diese Leugnung des Unterschieds zwischen Wesen und Eigenschaft

in Gott, in Folge der behauptet werden muss, dass die Welt als Werk der göttlichen Güte Folge seines Wesens sey, ist der Grund, warum in neuerer Zeit *Abälard* des Pantheismus geziehen wird. (*Fessler* hat ganz geschickt Parallelstellen zwischen seiner christlichen Theologie und *Spinoza's* Ethik zusammengestellt.) Aus dieser absoluten Einheit des göttlichen Wesens suchen nun die Gegner des christlichen Glaubens die Unmöglichkeit einer Dreiheit von Personen abzuleiten und *Abälard* führt drei und zwanzig Gründe gegen die Dreieinigkeit an, die er zu widerlegen sucht. Er identificirt dabei immer den Unterschied der drei Personen mit dem der Macht, Weisheit und Güte, zwischen welchen ein Unterschied der Definition Statt findet, und tritt der Behauptung, dass eine Dreiheit der Personen mit der Einheit und Untheilbarkeit des göttlichen Wesens unvereinbar sey, theils damit entgegen, dass es des *Sokrates* Einheit keinen Eintrag thue, wenn er erste, zweite und dritte Person im grammatischen Sinne, zugleich sey, theils aber und besonders damit, dass der Unterschied der Definition nicht nothwendig ein essentieller und numerischer sey. Alle, im dritten Buche angeführten, Bedenken sucht nun das vierte Buch der christlichen Theologie, zwar nicht in derselben Reihenfolge, aber doch ziemlich vollständig zu widerlegen. Eben so auch die, welche gegen seine Identification des Vaters mit der Macht u. s. w. anführen, dass doch der Vater auch weise und gütig sey, was *Abälard* gern zugibt, ohne damit aufzugeben, dass nur nach seiner Theorie begreiflich sey, warum die Schöpfung dem Vater d. h. der Macht, die Incarnation, dieser Act der Erleuchtung, dem Sohne, der als die Weisheit Logos oder Vernunft heisst, eigne, so wie warum von dem Geiste, d. h. der Güte Gottes, die Jungfrau den Heiland und der Mensch die Vergebung der Sünden empfange. Dabei ist die Cooperation der anderen Personen gar nicht ausgeschlossen. Die Einwände gegen die Dreieinigkeitslehre erscheinen ihm samt und sonders so schwach, sie selbst so vernunftgemäss, dass er auf den Einwurf, warum denn Heiden und Juden, denen doch die Vernunft nicht abzusprechen, die Dreieinigkeit nicht lehrten, erwidert: sie thuen es auch wirklich. Namentlich bei den Platonikern will er diese Lehre ganz ausgebildet finden. Ueberhaupt ist ihm *Plato* der grösste unter allen, *Cicero* unter allen römischen, Philosophen. Das fünfte Buch beschränkt sich nicht mehr auf den, in den frühern oft ausgesprochenen, Zweck negativ, durch Widerlegung der Zweifel, die Einheit und Dreiheit Gottes zu beweisen, sondern geht zu positiver Beweisführung über. Dass Gott ist, wird aus der Ordnung der Welt, dass er Einer, aus dieser und aus dem Begriffe

des *summum bonum* gefolgert. Dann wird zu der Dreiheit der Personen übergegangen, hier aber nur vom Vater, der Macht, gehandelt, indem die Darstellung, wie sie uns vorliegt, ziemlich plötzlich abbricht. Mit Nachdruck wird behauptet, dass es der Allmacht Gottes keinen Abbruch thue, dass Gott Vieles, z. B. gehen, sündigen u. s. w. nicht, ja dass er nicht mehr und nicht Anderes thun kann, als er wirklich thut; Sätze, die wieder an das erinnern, was man *Abälards* Spinozismus genannt hat.

5. Die Lehre von der Allmacht Gottes, die in der Introductio ad theologiam noch gründlicher erörtert ist als in der theol. chr., bildet dann weiter den Uebergang zu seiner Schöpfungslehre, bei der er zu vereinigen sucht, dass Gott unveränderlich und also ewig schaffe, und dennoch die Welt zeitlich geschaffen sey. In seinem historisch-moralisch-mystischen Commentar zum Sechstagewerk, den er für die Heloise geschrieben hat (*Martene* & *Durand* l. c. p. 1361—1416. *Migne's* Patrol. l. c. p. 731—783), ist wiederholt ausgesprochen, dass unter Natur nur die, in der vollbrachten Schöpfung herrschenden und sie erhaltenden Gesetze zu verstehen seyen, anstatt welcher im Schöpfungsacte der schaffende Wille des Allmächtigen wirkte. Es ist nicht mit Unrecht bemerkt worden, dass sowol dort, wo das Verhältniss zwischen Gott und Welt, als auch da, wo das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in Christo zur Sprache kommt, *Abälards* Furcht vor aller mystischen Immanenz, seiner Lehre zwar grosse Klarheit, aber auch jenen rationalistischen Charakter gibt, welcher so Manchen, vor Allen den mystisch gesinnten *Bernhard von Clairvaux* an ihm empörte.

6. Hatte *Abälard* in seiner Dialektik nur von dem logischen, in seinem Sic et non nur von dem systematischen, in seiner Einleitung und Christlichen Theologie vom speculativ-theologischen Interesse sich leiten lassen, so hat er endlich, dass die subjective Frömmigkeit ihm nicht gleichgültig ist, nicht nur in seinem Leben gezeigt, wo sie die Bewunderung des *Petrus Venerabilis* von Cluny hervorrief, sondern ihrer Rechtfertigung vor der Vernunft ist ein grosser Theil seiner schriftstellerischen Wirksamkeit gewidmet. Die Seligkeit des Glaubens im Gegensatz zur Werkheiligkeit zu preisen, war eins seiner Hauptgeschäfte, nicht nur in seinen Predigten, sondern auch in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen. Dass er so geneigt ist, den Griechen einen Vorzug vor den Juden einzuräumen, stützt sich grossentheils darauf, dass der gesetzliche Sinn der letzteren der Bekehrung grössere Schwierigkeiten entgegenstelle. Vor Allem aber tritt dies Moment hervor in seiner Ethik. Es ist kein Zufall, wenn der Titel, unter welchem *Abälard* seine

ethischen Lehren entwickelt: Scito te ipsum (zuerst in *Pezii* Thes. noviss. III p. 617; bei *Migne* l. c. p. 633—676) in der Geschichte der Ethik öfter dort hervortritt, wo eine sehr subjectivistische Lehre aufgestellt wird. *Abälard* ist eigentlich der Erste, der eine Moral im modernen Sinne des Worts aufgestellt hat, indem er das sittliche Subject nicht als Glied eines (weltlichen oder Gottes-) Staates, sondern als Einzelwesen betrachtet, und nicht sowol in dem Ganzen, dem der Einzelne angehört, als in ihm selbst die Norm des Handelns aufsucht. Daher das Gewicht, das er auf die eigne Einwilligung legt, um den Begriff des *peccatum* zu fixiren, darum auf der anderen Seite die Behauptung, dass die Vollendung desselben zur Verdammniss nichts beitrage, sondern diese nur auf den *consensus* und die Absicht sich stütze, darum endlich, was den Inhalt der Pflicht betrifft, der Nachdruck, mit dem die Uebereinstimmung mit der eignen Ueberzeugung und dem Gewissen für die Hauptsache erklärt wird. Eben deswegen ist auch die Erbsünde zwar ein *vitium*, aber kein eigentliches *peccatum*, und *Abälard* betont in der Einwilligung zum Bösen so sehr die Freiheit, dass er die Möglichkeit statuirt, Einer könne ganz ohne *peccata* durchs Leben hindurchgehn. Die Vergebung der Sünde ist eben darum ein Einflössen reuiger Gesinnung, die Sünde gegen den h. Geist ist die völlige Unfähigkeit des Bereuens, welche zusammenfällt mit dem Handeln gegen das Gewissen und der Verzweiflung an Gottes Gnade, und keine Entschuldigung hat. Gerade wie in diesem grösseren Werke, so hat *Abälard* auch in dem zuerst von *Cousin* herausgegebenen Gedichte an seinen Sohn *Astralabius* (bei *Migne* l. c. p. 1759) die Ueberzeugungstreue als das alleinige Moralprincip entwickelt. Wenn er daher oft als der Rationalist unter den Scholastikern bezeichnet wird, so verdient er dies nicht nur wegen seiner, trotz aller Polemik gegen den Sabellianismus sich diesem annähernden, Trinitätslehre, und wegen seiner kritischen Versuche, sondern eben auch wegen seiner Ethik, die wirklich in dem Hauptpunkt mit manchem modernen Rationalisten ganz übereinstimmt. Dass alle die, in welchen der kirchliche Sinn sehr mächtig war, dem *Abälard* abhold waren, hat neben der oben bemerkten Hinneigung zum Nominalismus, oder vielmehr vom extremen Realismus ab, in diesem seinem rationalistischen Zuge seinen Grund.

§. 162.

Der Conflict *Abälards*, dieser Incarnation gerade der französischen Scholastik mit ihrer Schärfe und Eleganz, mit der Geistlichkeit seines Vaterlandes lässt daselbst ein weit verbreitetes Miss-

trauen gegen die Philosophie entstehn. Die Folgen desselben müssen auch solche tragen, die mit *Abälard* in gar keinem Zusammenhange stehn. So *Wilhelm von Conches* (1080—1154). Ein Schüler des *Bernhard von Chartres*, hat er durch seine Jugendschriften, de Philosophia, so wie in seinen Glossen zum Platonischen Timäus, in denen er einen platonisirenden Atomismus vorträgt, Anklagen hervorgerufen, vor denen er sich nur durch Widerruf, den er noch später in seinem Dragmaticon philosophiae (gedr. 1583 in Strassburg u. d. T. Dialogus de substantiis physicis confectus a Wilhelmo Aneponymo philosopho . . . industria Guilielmi Grataroli) wiederholt, Ruhe verschaffen konnte. (Ueber seine Schriften gibt *Hauréau* in s. Singularités historiques et litéraires, Paris 1861, genaue Nachricht.) Später hat seine Lehrthätigkeit sich besonders auf die Grammatik und die Erklärung der Alten beschränkt. Dieses Misstrauen der Kirche gegen die Scholastik ist dann ferner der Grund, warum die letztere, indem ihr der nährende Boden entzogen wird, die Kirchlichkeit, anfängt ihrer Auflösung entgegenzugehn. Ihr Absterben ist im eigentlichen Sinne eine Auflösung, indem nach *Abälard* die Elemente, welche die Scholastik in sich enthält, und die in *Anselm* ganz Eins gewesen waren, in *Abälard* sich zu sondern begannen, jetzt völlig auseinandergehn. War *Abälard* bald blosser Logiker, wie in seinen Commentaren zum *Boethius*, bald reiner Metaphysiker, wie in seinen ontologischen Streitigkeiten mit *Wilhelm*, bald nur systematischer Ordner der kirchlichen Tradition, wie in seinem Sic et non, bald endlich nur Lobpreiser der subjectiven Frömmigkeit, wie in seinen Predigten und seiner Ethik, so setzt ihn doch sein speculatives Talent in Stand, diese verschiedenen Momente in sich zu vereinigen, ähnlich wie früher in *Sokrates* die allerverschiedensten Richtungen gebunden waren. Wer eine solche Persönlichkeit nicht zu fassen vermag, muss an ihr irre werden. *Sokrates* erscheint als der Wunderliche, *Abälard* wird von den Freunden *Bernhards* für einen Unredlichen gehalten. Trotz dem zeigt seine Persönlichkeit eine solche Gewalt, dass angezogen oder abgestossen alle Zeitgenossen auf *Abälard* Rücksicht nehmen, und eben darum in Schüler oder mindestens Freunde, und Gegner desselben zerfallen. Auch die Ersteren aber vermögen nicht den ganzen *Abälard*, sondern, wie früher (§. 66. 67) die kleineren Sokratischen Schulen, nur eine oder die andere Seite des Meisters zu reproduciren, und wieder die Letzteren können, indem sie nur eine oder die andere Seite des Mannes bekämpfen, es nicht vermeiden, in Vielem ihm beizustimmen und von ihm zu lernen. Die logische und metaphysische Ar-

beit übernimmt *Abälards* Geistesverwandter *Gilbert* mit einem solchen Erfolg, dass dagegen seine theologischen Leistungen bald vergessen werden. Dagegen wird von einem der heftigsten Gegner *Abälards, Hugo,* die materielle und formelle Seite des Glaubens so sehr zum Hauptobjecte gemacht, dass er nahe an Verachtung der Dialektik heranstreift. Was gebunden gewesen war, trennt sich und neben einander erscheinen die Versuche, die Scholastik in blosse Vernunftlehre oder wieder in blosse Religionslehre zu verwandeln. Zu dem Standpunkte des *Erigena,* bei dem beide in einer unterschiedslosen Einheit verschmolzen waren, stehn beide Richtungen in ganz gleich negativem Verhältniss.

B.

Die Scholastik als blosse Vernunftlehre.

§. 163.

1. *Gilbert de la Porrée (Porretanus),* in Poitiers geboren und durch *Bernhard von Chartres* gebildet, lehrte zuerst in Chartres, dann in Paris, endlich in Poitiers, an welchem Orte er 1142 zum Bischof ernannt wurde. Als Dialektiker berühmt, darum *Peripateticus* genannt, eben darum aber dem *Bernhard von Clairvaux* und dem Papste verdächtig geworden, musste er sich auf zwei Concilien vertheidigen, war aber fügsamer und darum glücklicher als sein Geistesgenosse *Abälard,* und ist, nicht weiter angefochten, im Jahre 1154 gestorben. Von seinen Schriften ist besonders die de sex principiis berühmt geworden, eine, nur wenige Blätter umfassende, Arbeit, die sich in manchen alten Uebersetzungen des Aristotelischen Organon findet, u. A. in dem Venet. 1562 apud Junctos erschienenen p. 62—67. Zu dem Organon gehört sie auch, weil sie in der Absicht verfasst wurde, zu den Erörterungen über die vier ersten Kategorien, die *Aristoteles* selbst gegeben hatte (s. §. 86, 6), eben so erschöpfende über die sechs übrigen zu fügen, was auch den Titel des Werks erklärt. Dieser ist indess doch nicht ganz genau, da ausser den sechs Aristotelischen Kategorien im ersten Capitel von der Form, im letzten wieder vom Annehmen der Gradunterschiede ausführlich gehandelt wird. Uebrigens finden sich in den acht Capiteln dieses Schriftchens vielfache Verweisungen auf andere Commentare des Verfassers zum Aristoteles, und nur weil diese frühe verloren gingen, mag besonders von den sex principiis die Rede gewesen seyn. *Gilbert* ist der Erste, von dem man nachweisen kann, dass er ausser den bisher bekannten Stücken des Aristotelischen Organon auch die Analytiken kennt. In sofern hatte man Recht, ihn mehr als An-

dere einen Peripatetiker zu nennen. Freilich macht er wenig Gebrauch von diesem Zuwachs an Quellen, und operirt mit der traditionellen Schullogik, wie sie *Abälard* und seine übrigen Zeitgenossen allein kannten (s. §. 151). Seine, oft rein lexicalischen, Untersuchungen über die verschiedenen Bedeutungen von *ubi, habere* u. s. w. sind im Mittelalter als sehr wichtige Nachträge zu *Aristoteles* angesehn worden. Uns erscheinen sie ziemlich unbedeutend.

2. Ausser dieser Schrift hat sich ein Commentar *Gilberts* zu des (Pseudo-) *Boëthius* Schriften de trinitate und de duabus naturis in Christo erhalten. (Beide in der Basler Ausgabe des *Boëthius* vom J. 1570.) Für die Metaphysik des *Gilbert* ist der erstere, für seine Theologie der zweite der wichtigere. Dort nun wird aus dem Satze, dass das Seyn die Priorität habe vor dem, was ist, gefolgert, dass die Voraussetzung von Allem dasjenige Seyn ist, das, weil es nicht ein am Seyn nur Theilhaben, ganz einfach oder, wie er es nennt, abstract ist. Dieses ganz reine Seyn ist Gott, von dem eben deshalb nicht die Gottheit unterschieden werden darf wie von dem Menschen die Menschheit, an der er Theil hat. Nennt man Substanz den Träger von Accidenzien, so ist Gott nicht Substanz. Er ist *essentia non aliquid*. Wie kein Unterschied zwischen *Deus* und *divinitas*, so existirt auch keiner zwischen ihm und irgend einer seiner Eigenschaften, er ist durchaus nicht als Vereinigung von Mannigfaltigem zu denken, nicht als etwas Concretes. Darum kann auch unser Denken an ihm nichts zusammenfassen und er ist nicht *comprehensibilis*, sondern nur *intelligibilis*. Von diesem ganz einfachen Seyn sind nun wesentlich verschieden die Substanzen oder Dinge, die als Träger von Accidenzien eine Zweiheit in sich haben, die ihnen durch die Materie kommt. Unter dieser ist nicht Körperlichkeit zu verstehn, obgleich sie das Princip der Körperlichkeit d. h. der Scheinexistenz ist. Die Materie ist als ein negatives Princip anzusehn, als das entgegengesetzte Extrem zu dem blossen oder reinen Seyn.

3. Zwischen dem absoluten Seyn und den Substanzen stehen in der Mitte die Ideen (εἴδη) oder Formen, die Urbilder, wonach Alles geschaffen ist, und die selbst ihren Grund in dem Seyn, als der reinen Form, haben. Da ihnen keine Accidenzien zukommen, so kann nicht gesagt werden, dass sie *substant* oder Substanzen sind, da sie aber doch *subsistunt*, so werden sie *subsistentiae* genannt. Weder dem Sinne noch der Einbildungskraft, sondern nur dem Verstande zugänglich, sind sie *perpetuae*, während Gott *aeternus*, die Dinge *temporales* sind. Zu ihnen werden aber nicht

nur Gattungen und Arten, sondern alle Abstracte (z. B. *albedo*) gerechnet. Indem diese Formen sich materialisiren, werden sie *formae nativae* oder,. da das materiell Existirende Substanz gewesen war, *formae substantiales*. Als diese sind sie erst eigentliche *universalia*, die also als solche *in re* existiren. (Ganz wie *Abälard*.) Damit aber streitet gar nicht, dass *Gilbert*, in Uebereinstimmung mit seinem Lehrer *Bernhard* und mit *Wilhelm*, den Formen abgesehn von ihrer Materialisirung und vor derselben in der übersinnlichen Welt Wirklichkeit zuschreibt. In dieser doppelten Wirklichkeit werden sie auch durch die Ausdrücke *exempla* und *exemplaria* unterschieden. — Die zum Pantheismus neigende Formel *Wilhelms*, dass die individuelle Verschiedenheit bloss accidentell sey, verwirft *Gilbert*; die Accidentien machen nach ihm nicht die individuelle Verschiedenheit, sondern zeigen sie nur (*non faciunt sed produnt*). Die Subsistenzen nämlich oder Formen sind das eigentliche Wesen der Dinge, das zunächst gar kein Verhältniss zu Accidenzien hat; indem aber eine Form in einer Substanz existirt, tritt sie in ein mittelbares Verhältniss zu deren Accidenzien, die nun der Substanz *insunt*, der Form *adsunt*. Vermöge dieses mittelbaren Verhältnisses schliesst die Form alle Accidenzien aus, die ihr widersprechen, lässt nur zu, die ihr conform, und kann nun aus ihnen auf sie zurückgeschlossen werden.

4. Der Unterschied, den *Gilbert* mit den Platonikern zwischen Ewigem, Zeitlichem und Sempiternem macht, lässt ihn, eben so wie sie und *Aristoteles*, drei Hauptwissenschaften unterscheiden: Theologie, Physik, Mathematik, welchen die drei Weisen des Erkennens: *intellectus, ratio, disciplinalis speculatio*, entsprechen, und deren jede ihre eignen Grundsätze haben soll. Indem dabei namentlich die Theologie von den andern sehr abgesondert wird, da auf Gott weder die Kategorien passen, noch für seine Erkenntniss die Sprache ausreichen soll, ist eigentlich schon der später so berühmt gewordene Satz vorbereitet, dass Etwas in der Theologie wahr sein könne, was in der Philosophie falsch ist, d. h. man nähert sich der Trennung beider. Von den Dogmen scheint den *Gilbert*, wie *Abälard*, besonders die Trinität beschäftigt, er sie auch ähnlich wie dieser gefasst zu haben. Die wiederholte Behauptung: die Sprache reiche nicht aus, alle Ausdrücke, wie Natur, Person u. s. w., seyen in einem andern als. dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen, ist genau genommen ein Isoliren der Theologie, bei dem sie aufhört Wissenschaft zu seyn. Dies war, wie *Gilbert* durch die That beweist, für ihn besonders die Dialektik, und daraus ist wohl auch die Bereitwilligkeit zu erklären, mit der er seine,

ketzerisch befundenen, Theologumena zurücknimmt: den Unterschied zwischen Substanzen und Subsistenzen hätte er vielleicht zäher festgehalten. — Neben der Dialektik war es wohl die erbauliche Exegese, mit der er sich viel beschäftigt hat. Wenigstens wird sein Commentar zum Hohen Liede von *Bonaventura* öfter citirt.

§. 164.

Es geschah schwerlich ohne den Einfluss der dialektischen Untersuchungen *Gilberts*, und gewiss durch die neue Anregung, welche durch das Wiederbekanntwerden der wichtigsten analytischen Schriften des *Aristoteles* gegeben ward, dass sich eine Richtung in der Philosophie ausbildete, die *Johannes von Salisbury* (s. §. 175) in seinem Metalogicus durchhechelt, die nur für logische Spitzfindigkeiten Sinn hatte und bei der damals anerkannten Zusammengehörigkeit der drei „*sermocinales scientiae*" endlich in blossen Wortspielereien sich gefiel, die einem *Euthydemus* und *Dionysodorus* Ehre gemacht hätten, und in Folge der sich eine Verachtung der Logik als leerer Schulzänkereien auszubreiten anfing, die diese „*puri philosophi*", wie sich die Logiker nannten, mit einer gleichen Verachtung gegen alles reale Wissen scheinen erwidert zu haben. An sich ohne wissenschaftlichen Werth, haben diese Erscheinungen doch diese Bedeutung, dass sie zeigen, wie eines der Momente, welche der Scholastik wesentlich sind, sich in dieser Zeit von den andern frei, und allein geltend zu machen sucht. War aber so, durch *Gilbert* und die *puri philosophi*, das Organon aus einer Autorität neben der h. Schrift und den Vätern, zu einer gemacht worden, die, als die einzige, jene verdrängt und vergessen macht, so ist das Hervortreten der entgegengesetzten Einseitigkeit erklärlich. Die Dialektik wird zur Nebensache, die Lehre des Glaubens zur Hauptsache werden. Zu *Abälard*, der Dialektiker und Theolog gleich sehr gewesen war, muss, wer nur das letztere ist auf Kosten des ersteren, eine doppelte Stellung einnehmen. Darum ist es kein Wunder, wenn er so viele Dogmen ganz wie *Abälard* behandelt und doch kaum anders als mit Bitterkeit von ihm spricht. Die Aehnlichkeit findet Statt mit dem Verfasser der Christlichen Theologie, der Widerwille gegen den, der die Logik seine Göttin nannte. Der Mann, der nicht nach dem Namen des *Peripateticus* trachtet, den aber seine Anhänger einen Theologen gleich *Augustin* genannt haben, der dem französischen Scharfsinn *Abälards*, welcher sich nur zu leicht in bloss formellen Untersuchungen gefällt, den inhaltsvollen Tiefsinn des deutschen Geistes entgegenstellt, ist *Hugo*.

C.
Die Scholastik als blosse Religionslehre.
§: 165.
H u g o.

Alb. Liebner Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit. Leipz. 1832. *B. Hauréau* Hugues de Saint-Victor. Nouvel examen de l'édition de ses oeuvres. Paris 1850.

1. *Hugo* Graf von Blankenburg ist auf seinem väterlichen Schloss am Harz im J. 1096 geboren und war schon auf deutschen Schulen gründlich gebildet, als er in seinem 18ten Jahr in das von *Wilhelm von Champeaux* gegründete Augustinerkloster St. Victor kam, nach dem er gewöhnlich genannt wird. Er verliess es nicht wieder, und ist daselbst im J. 1141 gestorben. Seine Werke sind nach seinem Tode gesammelt und öfter herausgegeben, nicht ohne dass sich Unächtes eingeschlichen hätte. Die Pariser Ausgabe vom J. 1526 ist die erste. Die Venetianer Ausgabe von 1588 in 3 Foliobänden kommt häufiger vor. In der Patrologischen Sammlung von *Migne* sind *Hugo's* Werke in den Bänden 175—177 nach der Ausgabe von Rouen 1648 Fol. gedruckt. Mit welcher Sorglosigkeit, hat *Hauréau* gezeigt. Nur der erste Band und der zweite bis p. 1017 enthält die ächten, der Rest des zweiten und der ganze dritte Band die untergeschobenen Werke, zum Theil mit Angabe der wirklichen Verfasser.

2. Was den *Hugo* vor den meisten seiner Zeitgenossen auszeichnet, ist, dass die verschiedensten theologischen Richtungen auf ihn Einfluss gewonnen haben, und er so in bewundernswerther Allseitigkeit eine nicht geringere Begeisterung für die h. Schrift zeigt als die, welche in jener Zeit die biblischen Theologen genannt werden, zugleich aber von Hochachtung durchdrungen ist für die gelehrte Exegese und die traditionell gewordene dreifache (historische, allegorische und anagogische oder tropologische) Auslegungsweise. Er kennt die Alten gründlicher als die meisten seiner Zeitgenossen und liebt sie; aber er weiss zugleich, viel mehr als *Abälard*, den specifischen Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Wissenschaft festzuhalten, und urgirt, dass alle weltliche Wissenschaft nur Vorbereitung zur Theologie sey. Als solche wird sie von ihm in den drei ersten Büchern seiner Eruditio didascalica (bei *Migne* II, 739—838), auch Didascalos und Didascalion genannt, in encyclopädischer Uebersicht der Einleitung in die Bibel und Kirchengeschichte vorausgeschickt, welche den Inhalt der vier letzten Bücher bildet. Mit Anknüpfung an den

Boëthius und die Peripatetiker wird, ausser den logischen Untersuchungen, die in dem *trivio* allen übrigen vorauszuschicken seyen, und die *Hugo* lediglich als Mittel zum correcten und folgerichtigen Sprechen duldet, sonst aber ziemlich verächtlich behandelt, und wo sie zum Zweck gemacht werden, für gefährlich hält, das ganze Gebiet des Wissens und die Philosophie in die theoretische, praktische und mechanische (technische) getheilt. Der theoretische Theil zerfällt in die Theologie, die es mit dem Göttlichen, Ewigen, Intellectiblen zu thun hat, in die Mathematik, deren Gegenstand das Sempiterne, Intelligible ist, und deren vier Theile das *quadrivium* bilden, und in die Physik, die es mit dem Zeitlichen und Sinnlichen zu thun hat. Die praktische Philosophie zerfällt in Ethik, Oekonomik und Politik. Endlich der mechanische Theil der Wissenschaft enthält die Anweisung zu sieben Künsten (Weberei, Schmiedekunst, Schiffahrtskunde, Ackerbau, Jagd, Medicin, Schauspielkunst). Auf diese encyclopädische Uebersicht lässt *Hugo* methodologische Rathschläge und dann eine geschichtliche Einleitung in die Bibel folgen. Wie für jene *Cassiodor* und *Isidor von Sevilla*, so ist für diese besonders *Hieronymus* sein Führer.

3. Bei Weitem selbstständiger ist *Hugo* in seinen theologischen Hauptwerken, worunter der Dialogus de Sacramentis legis naturalis et scriptae (bei *Migne* l. c. II, p. 18—42), die Summa sententiarum (ibid. p. 42—174) und seine De sacramentis christianae fidei Libri duo (ibid. p. 174—618) zu verstehn sind. Sichtbar ist der Einfluss *Augustins*, *Gregor* des Grossen, *Erigena's*, den er schon als Uebersetzer des von ihm selbst commentirten Areopagiten kennen und schätzen musste, endlich, obgleich mehr indirect, *Abälards*, gegen den er, nicht nur wegen seiner Liebe zu *Bernhard*, sondern durch die ganz verschiedene Weise des Empfindens sehr eingenommen ist. Beide sind darin einverstanden, dass die Aufgabe der Theologie das Verständniss des Glaubens sey; während aber *Abälard* besonders dies betont, dass der Zweifel dies Verständniss nothwendig mache, legt *Hugo* besonders darauf Gewicht, dass das Verständniss nur möglich sey durch das vorausgegangene Erlebthaben. Eben so sind beide darin einig, dass Nichts, was wider die Vernunft sey, geglaubt werden dürfe. Nur scheint es dem *Hugo* das Verdienst des Glaubens zu schmälern, wenn seinen Inhalt nur Solches bildete, was aus oder nach der Vernunft ist. Vielmehr sollen die wichtigsten Stücke desselben über der Vernunft stehn (de Sacr. I, 3), mit welcher Uebervernünftigkeit auch zusammenhängt, dass er, wie *Erigena*, den ne-

gativen Aussagen über Gott vor den positiven den Vorzug gibt. Dass Gott Geist ist, soll nur in sofern ganz wahr seyn, dass er kein Körper ist. Der Glaube besteht aus zwei Stücken, der *cognitio* oder dem, *quod fide creditur*, der *materia fidei*, und dem *affectus*, d. h. dem *credere*, welche subjective Seite er immer als die eigentliche *fides* vor der anderen hervorhebt, die Einer auch haben könne, ohne zu glauben (de Sacr. II, 10). Dies hat ihn aber nicht gehindert, in seiner Summa sententiarum eine verständig geordnete Darstellung gerade des Glaubensinhaltes zu geben, bei der man sich kaum des Gedankens erwehren kann, dass den ersten Anstoss dazu *Abälards* Sic et non gegeben habe. Auch in dieser Schrift übrigens macht sich, wie auch sonst, der praktische Gesichtspunkt sehr geltend, indem zuerst von den Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, als der Summa aller Theologie, gesprochen und dann, wie zu einem ersten Theile, zum Inhalt des Glaubens übergegangen wird. Nachdem im ersten Tractat vom Daseyn und den Eigenschaften Gottes, so wie von der Dreieinigkeit (sehr dem *Abälard* ähnlich), dann von der Menschwerdung gehandelt ist, behandelt der zweite die Schöpfung der Engel und ihren Fall. Der dritte Tractat handelt vom Sechstagewerk, von der Schöpfung und dem Falle des Menschen, der vierte von den Sakramenten d. h. den Heilsmitteln, und zwar von denen des Alten Bundes, vornehmlich vom Gesetz, bei welcher Gelegenheit die ganze Sittenlehre abgehandelt wird. Die folgenden drei Tractate betreffen die Sakramente des Neuen Bundes und zwar der fünfte die Taufe, der sechste die Busse, Schlüsselgewalt und das Abendmahl, der siebente die Ehe. Eschatologisches kommt noch gar nicht vor.

4. Zu dieser ganz objectiv, fast trocken gehaltenen Darstellung des Glaubensinhaltes bilden die subjective Ergänzung diejenigen Schriften, die ihm besonders den Namen eines Mystikers zugezogen haben. Hierher gehört ganz besonders das Selbstgespräch mit der Seele Soliloquium de arrha animae (ibid. p. 951—970), ferner die drei zusammengehörenden Schriften: de arca Noę morali (ibid. p. 618 ff.), de arca Noe mystica (p. 681 ff.), de vanitate mundi (p. 701—741) und einige andere minder wichtige Aufsätze. Mit Vorliebe und, fast spielender, Genauigkeit wird der Vergleich der Arche Noäh bald mit der Kirche im Ganzen, bald mit der Seele, wie sie auf den Wellen der Welt zu Gott schifft, bald mit ihr, wie sie in Gott ruht, durchgeführt, und die Stufenfolge der Zustände genau fixirt, durch welche die Seele hindurchgeht, indem sie sich ihrem letzten Ziele annähert. Dieses ist das unmittelbare

Anschauen Gottes, die *contemplatio*. Nur darin weichen die einzelnen Darstellungen von einander ab, dass als die Vorstufen zu jenem Schauen bald nur die *cogitatio* und *meditatio*, bald aber die ganze Reihenfolge derselben von der *lectio* an, an welche sich die *meditatio, oratio, operatio* anzuschliessen haben, angegeben wird. *Cogitatio, meditatio* und *contemplatio* erscheinen dann als die Functionen der drei Augen, durch die wir erkennen, von denen das äussere, für die materiellen Dinge bestimmte, durch den Fall am Wenigsten afficirt, das innere, wodurch wir uns selbst schauen, sehr schwach, endlich das Auge für Gott fast blind geworden ist. Dass diese drei Augen mit den drei Principien Materie, Seele, Gott parallel gehn, ist klar. Bei allem Werthe, der auf die sittliche Reinheit gelegt wird, erscheint das Praktische dem theoretischen Genusse, der oft geradezu ein Schmecken der Gottheit genannt wird, untergeordnet. Dieser Zustand ist eben sowol Vertiefung in das eigne Innere als in Gott, und wird immer mit dem sich Abwenden von der Welt, noch mehr aber mit der völligen Weltvergessenheit zusammengestellt. Wer in Ausdrücken wie dieser: dass in diesem Zustande dem Menschen Nichts, auch nicht einmal das eigne Selbst, mehr übrig bleibe, sogleich Pantheismus sehn wollte, kennt die Sprache der Mystik nicht.

5. Als *Hugo's* reifstes Werk, es ist auch eines seiner letzten, muss seine Schrift de sacramentis christianae fidei angesehen werden, das, weil es von allen Heilsmitteln handelt, seine ganze Dogmatik befasst. In diesem durchdringt sich das objective und subjective Moment seines Glaubens, die verständige Reflexion und die mystische Tiefe mehr als in irgend einer anderen seiner Schriften, und zeigt sich nicht nur Bekanntschaft mit der Art, wie Andere dogmatisiren, sondern eigne dogmatische Schärfe. Da Alles, was ist, in solche Werke Gottes zerfällt, durch welche Nichtseyendes wird (*opera conditionis*), und wieder Solches, wodurch Verdorbenes besser wurde (*opera restaurationis*), so wird in dem ersten Buche (ibid. p. 187—363) von Jenem gehandelt, also im Allgemeinen von der Schöpfung und den damit zusammenhängenden Fragen. In zwölf Theilen, deren jeder wieder in eine Menge von Capiteln zerfällt, wird zuerst von dem Daseyn und der Beschaffenheit der Welt gehandelt, von dieser auf die ihm zu Grunde liegenden Ursachen zurückgeschlossen, und so zu Gott gelangt, dessen Dreieinigkeit ganz so gefasst und abbildlich in den Geschöpfen nachgewiesen wird, wie von *Abälard*. Es folgen dann die Untersuchungen über unser Wissen von Gott, wo eben die bereits angegebene Unterscheidung des Ueber- und Widervernünftigen ent-

wickelt wird. Dann wird zur Betrachtung des Willens Gottes übergegangen und durch sehr feine Unterscheidungen zwischen Willen und Zeichen des Willens, so wie zwischen dem Wollen des Bösen und dem Wollen, dass Solches sey, was böse ist, den von der Existenz des Bösen hergenommenen Einwänden begegnet. Die Schöpfung der Engel und ihr Fall, der Menschen und ihr Sündenfall folgt. Daran knüpft sich die Betrachtung der Wiederherstellung und der Mittel dazu, zuerst des Glaubens, dann der übrigen Heilsmittel oder *sacramenta*, und zwar sowol der vormosaischen Zeit, *sacr. naturalis legis* als die des geschriebenen Gesetzes. Alles, was in diesem Buche abgehandelt wurde, bildet gleichsam die Vorhalle zu dem, was den Inhalt des zweiten (p. 363—618) ausmacht, den Heilsmitteln des neuen Bundes. Das Buch zerfällt in achtzehn Theile und handelt von der Incarnation, deren wenn auch nicht absolute Nothwendigkeit, so doch Angemessenheit, ganz so wie von *Anselm* (s. §. 156, 8) dargethan wird, dann von der Einheit der Kirche als des Leibes Christi, den kirchlichen Ordnungen, den heiligen Gewändern, der Einweihung der Kirchen, weiter von der Taufe, Confirmation, dem Sacramente des Leibes und Blutes Christi, den kleineren Sacramenten, d. h. allerlei kirchlichen Gebräuchen, wo ein Excurs über die Simonie eingeschoben wird, ferner von der Ehe und den Gelübden. Die Betrachtung der Tugenden und Laster bahnt den Uebergang zur Beichte, Sündenvergebung, letzten Oelung. Der Tod, das Ende der Dinge, das Jenseits werden in den letzten drei Theilen dieses Werks behandelt, zu denen die summa sententiarum sich wie eine, mehr historische, Vorarbeit verhält.

§. 166.

In *Gilbert* und den *puris philosophis* auf der einen, und in *Hugo* auf der andern Seite, erscheint getrennt, was in *Anselm* ganz Eins, in *Abälard* wenigstens eng verbunden gewesen war. Das Zerfallen der Scholastik in ihre Elemente geht aber noch weiter, indem an die Hugonische Theologie sich Arbeiten anschliessen, die entweder den Glaubensinhalt, das, was *Hugo* die *cognitio* oder das *quod fide creditur* nennt, als Hauptsache aller Wissenschaft ansehen, oder wieder das Glauben selbst, *Hugo's affectio* und *ipsa fides*, so über Alles stellen, dass ihnen sogar die Gotteslehre vor der Frömmigkeitslehre zurücktritt, und sie über ihre religiöse Anthropologie Alles vergessen. Beide Richtungen, die sich zu einander verhalten, wie später im achtzehnten Jahrhundert die Orthodoxen zu den Pietisten, können den *Hugo* ausbeuten. Nur wird die erstere in ihm besonders den Verfasser der Summa sententiarum verehren,

darum aber auch im Stande seyn, des *Abälard* Vorarbeiten zu benutzen, dagegen für die andere wird *Hugo* besonders ihr Mann seyn, weil er die arrha animae und die arca moralis und mystica schrieb. Gegen die, welchen die Dialektik der vornehmste Theil der Philosophie war, werden beide, wie ihr gemeinschaftlicher Vater *Hugo,* eine negative Stellung einnehmen müssen. Je einseitiger sie sich dabei ausbilden, desto mehr werden sie sich auch unter einander anfeinden. Während die Repräsentanten der ersteren Richtung, die Summenschreiber, sich von solcher Einseitigkeit freier erhielten, wozu auch dies beitrug, dass sie nicht Schüler nur eines Meisters waren, steigert sich dieselbe bei den Mönchen des Klosters von St. Victor, die nur ihren grossen Theologen als Autorität gelten lassen, bis zum entschiedenen Hass gegen jede andere Richtung.

§. 167.

Die Summisten.

Mit dem Namen Summisten, der von *Buläus* geradezu von *Hugo's* Summa sententiarum abgeleitet wird, hat man ganz passend die Verfasser sogenannter theologischer „*Summae*" bezeichnet, d. h. solcher Schriften, die wie jene Hugonische und schon früher *Abälards* Sic et non, nicht sowol zeigen wollten, was ihre Verfasser, als vielmehr was die bedeutendsten Lehrer der Kirche für wahr hielten, höchstens noch darauf ausgingen, zu zeigen, was *Abälard* ganz unterlassen hatte, wie etwanige Widersprüche unter den Autoritäten zu lösen seyen. Bald nach den oben genannten Werken *Abälards* und *Hugo's,* vielleicht gleichzeitig mit dem letzteren, erschien das Werk des *Robertus Pullus,* welcher die Reihe der blossen Summisten beginnt. Viel grösseres Ansehn hat, trotz der nachweisbaren Entlehnungen aus jenem, das Werk des *Petrus von Novara* erlangt, dessen Sentenzensammlung allmählich auch die Werke *Abälards* und *Hugo's* verdrängt. Wie am Anfange der Scholastik, so wird auch hier der genialere Urheber von dem verständigern Ordner, der Britte vom Italiäner verdunkelt, und der Glanz seines Namens ist so gross, dass darüber der geistreichste unter den Summenschreibern, der Deutsche *Alanus,* zum verdienten Ansehn nicht hat kommen können. Der Chronologie gemäss soll hier dem frühsten der berühmteste, diesem der begabteste folgen.

§. 168.

1. *Robertus Pullus* — (*Poulain, Pulleinus, Pullanus, Pollenus, Pollen, Pully, Pulcy, Pudsy, de Puteaco, Bullenus, Bollenus* kommt statt dessen vor) — ist in England geboren, hat in Paris und, wie es scheint, eine Zeit lang (seit 1129) in Oxford

gelehrt, ward dann nach Rom gerufen, wo er, seit 1141 Cardinal, später päpstlicher Kanzler, im J. 1150 gestorben ist. Seine Werke sind von *Mathaud* in Paris 1655 Fol. herausgegeben. Seine Sententiarum libri octo, die hier allein zur Sprache kommen, finden sich bei *Migne* l. c. im Bd. 186 (p. 626—1152). Sie werden auch als seine Theologie, auch als Sententiae de sancta trinitate citirt. Sonst werden von ihm noch angeführt: In psalmos, in Scti Joannis apocalypsin, super doctorum dictis Libb. IV, de contemptu mundi, praelectionum lib. I, sermonum lib. I et alia nonnulla.

2. Die Eintheilung des Werkes, für dessen Standpunkt charakteristisch ist, dass sehr oft die Lehre der Philosophie dem entgegengesetzt wird, was Christiani lehren, in acht Bücher ist ziemlich äusserlich, indem manchmal ein Abschnitt mitten in die Untersuchung hinein fällt. Der Gang ist aber ganz verständig geordnet. Das erste Buch zeigt in sechzehn Capiteln, dass Gott ist, dass er nur Einer, aber in drei Personen existirt, dass er keinen Accidenzien noch wirklicher Mannigfaltigkeit unterliegt, wie sich der Hervorgang des Sohnes und Geistes verhalten, wie jeder der beiden *alius non aliud quam pater* ist, dass Gott überall wie die Seele ihrem Leibe gegenwärtig, was Liebe, Hass, Zorn, Wille Gottes heisse, wie Gott lohnt und straft, dass seiner Allmacht Vieles nicht möglich, dass sie aber weiter geht als sein wirkliches Wollen, endlich dass Gott Alles vorsieht. Immer werden Einwände gemacht und widerlegt. Im zweiten Buche (31 Capitel) geht er dazu über, dass Gott, um an seiner Güte und Seligkeit Theil nehmen zu lassen, die Welt geschaffen, den Himmel den Engeln, die Erde den Menschen bestimmt habe; beiden ist Freiheit gegeben. Die Engel befestigen sich durch dieselbe so im Guten, dass sie nur gut, der Teufel entfremdet sich ihm so, dass er nur böse seyn kann, Teufel also ist er nur durch sich selbst. Den Menschen betreffend, so wird noch jetzt die Seele in dem schon geformten Leibe geschaffen und empfängt aus dieser ihrer unreinen Umgebung ihre Sündhaftigkeit. Mit ihr ist der Leib verbunden und der Mensch nicht etwa ein Drittes ausser beiden. Die Seele hat Vernunft, Gemüth (*ira*) und Begierde und ist durch die erstere unsterblich. Der Mensch geschaffen, um, wenn auch nicht an Zahl, doch an Verdienst zu ersetzen, was Gott durch die gefallenen Engel verlor, war in seinem ursprünglichen Zustande vollkommner als wir, unvollkommner als seine einstige Bestimmung. Damals konnte er nur sündigen und sterben, jetzt muss er es. Als der Saame aller übrigen Menschen pflanzt Adam, vermöge der die Zeu-

gung begleitenden Begierlichkeit, die Sünde fort. Das Mittel der Vererbung vererbt selbst.

3. Im dritten Buch (30 Capitel) werden die Mittel betrachtet, durch welche Gott zuerst Einigen, dann Allen das Heil anbietet, und wird, nach einer Vergleichung jener besonderen (jüdischen) Heilsökonomie mit der allgemeinen, christlichen, zur Menschwerdung, zur sündlosen Empfängniss und Geburt Christi, zum Verhältniss beider Naturen in ihm, übergegangen. Weil die Gottheit sich mit dem ganzen Menschen, d. h. Leib und Seele, verbindet, ist Christus *persona trium substantiarum* und seine Vereinigung mit Gott von der jedes Gläubigen wesentlich verschieden. Untersuchungen darüber, wie sich in Christo das Göttliche zum Menschlichen, z. B. in den Wundern, verhalte, schliessen das Buch. Das vierte, in 26 Capiteln, beginnt mit der Unterordnung des Menschgewordenen unter Gott, berührt, ohne eine Entscheidung zu treffen, die Frage, ob er habe sündigen können, ferner: in wie weit ihm Allmacht zukomme, wobei bemerkt wird, die h. Schrift pflege oft, wo sie mehr meine, weniger zu sagen, und umgekehrt. Die Frage, warum Christus gebetet habe, und wie sich dies mit Allmacht und Allwissenheit vertrage, wird fein beantwortet, und dann dazu übergegangen, zu finden, ob Glaube, Liebe, Hoffnung in ihm gewesen sey? Das Schauen hat bei ihm das Glauben vertreten. Die Nothwendigkeit des Kreuzestodes, in wiefern trotz derselben die Mörder Christi sündigten, wie Christus nicht dem Teufel, sondern Gott sich dargebracht habe, was die Unterwelt in sich fasse und was Christus durch seinen *descensus* in ihr bewirkt habe, dieses und damit verwandte Fragen bilden den Schluss dieses Buchs. Es folgt im fünften (52 Capitel) die Betrachtung der Auferstehung, wobei auch das Hervorgehn der Todten aus den Gräbern für eine kurze Zeit, so wie die Erscheinungen des Herrn nach seiner Himmelfahrt berücksichtigt werden. Die letztern sind ihm entweder extatische Zustände der Schauenden oder Engelserscheinungen. Eine genaue Erörterung der Rechtfertigung durch den Glauben und der Verdienstlichkeit der Werke, über die Nothwendigkeit der Taufe und ihre Ersetzbarkeit durch das Martyrthum und den Glauben, ist nicht frei vom Semipelagianismus, der freilich damals für orthodox galt. Die Taufe, die Gebräuche bei derselben, die Eröffnung des Himmels bei der Taufe und durch sie, werden sehr ausführlich, eben so die Beichte, Sündenvergebung, die todten und die verdienstlichen Werke, die verschiedenen Grade des geistlichen Todes, aus denen es noch Errettung gibt, so wie des höchsten, der keine zulässt, nach einander durchgenommen.

4. Das sechste Buch (61 Capitel) führt zuerst in ein anderes Gebiet, indem die neun Ordnungen der guten, und die ihnen entsprechenden der bösen Engel besprochen werden. Dann kehrt die Untersuchung zum Menschen zurück, und zwar zu dem Antheil, den an seinen guten Werken die göttliche Gnade, und den seine eigne Selbstthätigkeit hat. Die letztere wird besonders in das Aufgeben des Widerstandes gesetzt. Die einzelnen Momente der Busse werden angegeben, und die Beichte und Absolution, sowol von Seiten des Beichtenden als des Beichtigers betrachtet, in einem Sinne, der dort dem Leichtsinn, hier hierarchischen Gelüsten des Priesters, entgegentritt. Die 37 Capitel des siebenten Buches betrachten die Sündenvergebung, das Leben der Begnadigten in der Kirche, die verschiedenen Stände derselben, endlich das Leben in Staat und Familie, besonders ausführlich die Ehe. In dem achten Buche endlich wird in zwei und dreissig Capiteln zuerst vom Abendmahl, seinem Verhältniss zur Passahfeier, von Brotverwandlung, Speisegesetzen, endlich sehr ausführlich von Tod, Auferstehung, Gericht, ewiger Verdammniss und Seligkeit, gesprochen. Die Erörterung hat durchgehends einen exegetischen Charakter. Schwierigkeiten werden durch ziemlich bestimmte Entscheidungen gehoben.

§. 169.

1. *Petrus*, in Novara geboren, daher gewöhnlich *Lombardus* genannt, als Bischof von Paris im J. 1164 gestorben, scheint ursprünglich ein Schüler *Abälards* gewesen zu seyn, hat später wohl den *Robertus Pullus* gehört, und ist endlich durch *Bernhard* dem *Hugo* zugewiesen, der ihn vor Allen gefesselt hat. Seinen Ruhm dankt er vor Allem seiner Schrift Sententiarum libri quatuor, nach welcher er gewöhnlich als der *Magister sententiarum* pflegt bezeichnet zu werden. Weil dieses Werk gerade so die Grundlage für alle dogmatischen Untersuchungen wurde, wie das Decretum Gratiani für die kirchenrechtlichen, deswegen hat die Sage entstehen können, die beiden Zeitgenossen seyen Brüder. Ja man hat ihnen als dritten Bruder den *Petrus Comestor*, den Verfasser der Historia scholastica noch hinzugefügt. Die Ehre, für einige Jahrhunderte allgemein anerkanntes Compendium der Dogmatik zu werden, so dass die Lehrer und Hörer dieser Disciplin Sententianier genannt wurden, dankt das Werk gerade dem, was, wenn man es mit den Sentenzen des *Pullus* vergleicht, ein Mangel genannt werden könnte: es zeigt sich weniger Eigenthümlichkeit, in vielen Punkten weniger Entschiedenheit, als dort. Dadurch liess es aber gerade der Selbstthätigkeit derer einen grösse-

ren Spielraum, welche es ihren Vorlesungen zu Grunde legten. In der von *Abälard* aufgebrachten Weise werden die Ansichten für und gegen aufgestellt, dann gezeigt, dass und wie die Widersprüche zu lösen seyen, doch aber die Entscheidung nicht so begründet, dass nicht der Docent sie selbst oder wenigstens ihre Begründung modificiren könnte. So konnte es kommen, dass der Jesuit *Possevin* schon 243 ihm bekannte Commentare zu den Sentenzen citiren konnte. Gedruckt sind sie zuerst 1477 in Venedig. Dann unzählige Mal. Die Patrologie von *Migne*, welche in ihrem Bd. 191 den Commentar des Lombarden zu den Psalmen und seine Collectaneen zu den Paulinischen Briefen enthält, gibt im folgenden Bande (p. 519—963) die Sentenzen nach der von *Aleaume* veranstalteten Ausgabe Antw. 1757.

2. Das Werk beginnt damit, auf den von *Augustin* bemerkten und auch von *Hugo* berücksichtigten Unterschied der *res* und der *signa* hinzuweisen, der auch für die Gegenstände des Glaubens wichtig sey, indem es nicht nur Dinge, sondern auch Zeichen gebe, die dem Menschen zum Heile gereichen: die Sacramente nämlich. Diese letzteren werden zunächst bei Seite gelassen und kommen erst im vierten Buch wieder in Betracht. Die drei ersteren handeln lediglich von den zum Heil dienenden Realitäten. Diese selbst aber werden weiter eingetheilt. Schon *Augustin* hat den Unterschied fixirt zwischen dem was man geniesst *(frui)*, d. h. um seiner selbst willen begehrt, und dem was man braucht *(uti)*, d. h. um eines Andern willen will. Dieser Unterschied dessen *quo fruendum* und *quo utendum est* wird nun adoptirt, und das erstere Prädicat nur Gott beigelegt, von dem nun das erste Buch handelt. Die Abtheilungen desselben, so wie aller anderen, werden Distinctiones genannt; jede enthält mehrere Fragen von verschiedenen Seiten ventilirt und endlich beantwortet. In den acht und vierzig Distinctionen des ersten Buchs wird die Lehre von dem dreieinigen Gott so abgehandelt, dass er zeigt, wie die dagegen vorgebrachten Bedenklichkeiten schon bei *Augustin* und Andere dadurch widerlegt seyen, dass sie ein Abbild der Dreieinigkeit auch in den Geschöpfen, namentlich im Menschen, nachwiesen, und wie die Widersprüche zwischen den verschiedenen Autoritäten nur scheinbar, meist auf dem Doppelsinn der Worte beruhend und darum durch Distinctionen lösbar seyen. Er polemisirt in diesem Theil öfter gegen *Abälard*. Die wesentlichen Prädicate Gottes, seine Allgegenwart, Allwissenheit, Allmacht, so wie sein Wille, werden ausführlich besprochen und dabei Schwierigkeiten, zum Theil gelöst, zum Theil nur angedeutet. In dem zweiten

Buche wird in vier und zwanzig Distinctionen von dem gehandelt, *quo utimur*, von den Creaturen, und zwar zuerst von dem Schöpfungsact, als dessen Grund die Güte Gottes, als dessen Zweck der wahre Nutzen der Creatur, der darin besteht, dass sie Gott dient und Gottes geniesst, bestimmt wird. Gegen die höchsten Autoritäten der Dialektiker, den *Aristoteles* und *Plato*, wird, weil Jener die Ewigkeit der Welt, dieser wenigstens eines Weltstoffs gelehrt habe, Protest eingelegt. An die Betrachtung des Sechstagewerks, der Engel und der Menschen, schliesst sich die über das Böse, wo *Petrus* zu dem Resultate kommt, dass die dialektische Regel von der Unvereinbarkeit der Entgegengesetzten bei dem Bösen eine Ausnahme erleide. War diese Regel aber Fundament der ganzen Dialektik, so ist es begreiflich, dass er gelegentlich dazu kommt von der Dialektik selbst etwas höhnisch zu sprechen, oder auch, ganz wie *Pullus* die Philosophen, so die Dialektiker, den Christen entgegen zu setzen. Das dritte Buch (vierzig Distinctionen) erörtert zuerst die Menschwerdung, die, wenn auch nicht Nothwendigkeit, so doch Zweckmässigkeit, dass dieselbe, und dass die durch sie vollbrachte Erlösung gerade so, Statt hatte. Durch die Frage, ob in Christo Glaube, Liebe und Hoffnung gewesen sey, wird der Uebergang zu diesen Tugenden gemacht, und hier besonders genau die Liebe behandelt; eine flüchtige Betrachtung der vier Cardinaltugenden, eine ausführlichere der sieben Gnadengaben des heiligen Geistes (nach *Jesaia* 1, 2) schliessen sich dem an. Dann wird gezeigt, dass die zehn Gebote nur Ausführungen des Gebots der Liebe zu Gott und den Nebenmenschen seyen, und nach einer Besprechung der Lüge und des Meineids zum Schluss das Verhältniss des Alten und Neuen Bundes erwogen. Im vierten Buche — es enthält funfzig Distinctionen — werden die heiligenden Zeichen abgehandelt, der Begriff des Sacraments festgestellt, und dann die sieben Sacramente, unter ihnen am Kürzesten die Confirmation, am Ausführlichsten die Beichte abgehandelt, und endlich zu den letzten Dingen übergegangen, wo ganz am Ende die Frage aufgeworfen wird: ob die Unseligkeit der Verdammten die Seligkeit der Begnadigten trüben könne? Die Antwort fällt in der funfzigsten Distinction verneinend aus.

3. Einer der eifrigsten Anhänger des *Lombardus* war *Petrus* von Poitiers, der, gegen Ende des 12ten Jahrhunderts Kanzler von Paris, selbst fünf Bücher Sentenzen oder Distinctionen schrieb, und dem *Wilhelm*, Erzbischof von Sens, dedicirte. Sie sind zugleich mit den Werken des *Rob. Pullus* von *Mathaud* herausge-

geben. Das erste Buch handelt von der Dreieinigkeit, das zweite von der vernünftigen Creatur, das dritte vom Fall und der nothwendigen Wiederherstellung, das vierte von der durch die Menschwerdung vollbrachten Versöhnung, das fünfte von der sich wiederholenden Versöhnung vermöge der Sacramente. Der Gang und der wesentliche Inhalt des Werks stimmt ganz mit dem des Lombarden überein.

§. 170.

1. Der geistig Begabteste unter den Summisten ist der Deutsche *Alanus (de Insulis,* weil in Ryssel geboren), dessen langes Leben und ausgedehnte Schriftstellerthätigkeit Veranlassung gegeben hat, zwei dieses Namens anzunehmen. Zuerst Professor in Paris, dann Cisterzienser Mönch, später eine Zeit lang Bischof von Auxerre, ist er im Cisterzienserkloster Clairveaux im J. 1203 gestorben, nachdem er sich durch seine Schriften und Disputationen gegen die Waldenser und Pateriner den Beinamen des *doctor universalis* erworben hatte. Seine Werke sind zuerst von *Visch* in Amsterdam 1654 herausgegeben, dazu aber sind in der Bibliotheca scriptorum ordinis Cisterciensis Colon. 1656 Nachträge erschienen. Diese Ausgabe ist zu Grunde gelegt, zugleich aber Handschriften verglichen und das, bereits 1477 gedruckte, lexicographische Werk des *Alanus:* Distinctiones dictionum theologicalium (auch Oculus SSae genannt) hinzugefügt in dem 120ten Bande von *Migne's* Patrol. curs. compl.

2. Das kürzeste, aber bedeutendste Werk des *Alanus*, die Schrift de arte seu de articulis catholicae fidei libri quinque, welche zuerst von *Pezius* in dem Thes. anecd. noviss. erschien und sich bei *Migne* p. 593—617 befindet, ist eine Summa, nur viel kürzer, als sie sonst zu seyn pflegen, geschrieben in dem Interesse, damit den Ketzern und Muhamedanern entgegenzutreten. Eben darum werden in dem Prologus eine Menge von Definitionen *(descriptiones)*, Postulaten *(petitiones)* und Axiomen *(communes animi conceptiones)* gegeben, um für die Disputation mit ihnen einen festen Boden zu gewinnen, auf dem dann streng syllogistisch argumentirt wird. Das erste Buch handelt in dreissig Sätzen von der *una omnium causa*, von Gott. Aus der Unmöglichkeit, dass irgend Etwas *causa sui* sey, wird das Daseyn einer *causa prima* gefolgert, die nicht Träger von Accidenzien, darum unveränderlich und ewig, unendlich und unbegreiflich, Gegenstand nicht sowol des Wissens als des Glaubens ist, d. h. einer Annahme, deren Verdienstlichkeit mit darin besteht, dass sie nicht auf zwingenden Gründen ruht. Der Glaube steht daher über der Meinung und

unter dem Wissen. Alle Eigenschaften, welche der, völlig einfachen, höchsten Ursache beigelegt werden, gelten von ihr nur uneigentlich, indem sie von der Wirkung auf die Ursache übertragen wurden. Durch gleiche Uebertragung muss daraus, dass in jedem Dinge sich Materie, Form und ihre Einheit *(compago)* findet, auf die Dreipersönlichkeit in Gott zurückgeschlossen werden, die mit seiner Einheit nicht streitet. Die dreissig Sätze des zweiten Buchs behandeln die Welt und ihre Schöpfung; namentlich die Engel und Menschen. Die mittheilende Liebe, verbunden mit der Macht in Gott, drängt ihn zum Schaffen vernünftiger Geister, die in der Welt seine Güte und Macht erkennen, die frei sind, weil nur solchen gegenüber er seine Gerechtigkeit zeigen kann. Der vernünftige, engelgleiche, Geist ist in dem Menschen mit dem Niedrigsten, der Erde, verbunden. Daher seine Gebrechlichkeit, in Folge der er fällt, sich an Gott vergeht und also unendliche Strafe auf sich zieht. Das dritte Buch betrachtet in sechzehn Lehrsätzen die Menschwerdung und Erlösung. Sie schliessen sich in ihrem Gange ganz an *Anselm's* Cur Deus homo, indem sie zeigen, dass, was der Mensch leisten musste, Gott allein aber leisten kann, von dem Mensch gewordenen Gotte, am Passendsten aber vom Sohne, weil er der Grund aller Form ist und also der Deformität entgegensteht, geleistet wird, der die härteste der Strafen, die Todesstrafe auf sich nimmt. Dabei wird aber ausdrücklich bemerkt, dass Gott auch andere Wege hätte einschlägen können. Das vierte Buch, das in neun Lehrsätzen von den Sacramenten, und das fünfte, dessen sechs Sätze die Auferstehung behandeln, enthalten nichts Eigenthümliches.

3. An dieses Werk schliessen sich durch ihren Inhalt zwei andere an, von denen es schwer ist, zu entscheiden ob sie Vorarbeiten zu dem, oder weitere Auseinandersetzungen dessen sind, was in jenem gesagt ist. Dabei theilen sie sich in die Aufgaben, welche sich das Werk de arte gesetzt hatte, so, dass die Schrift de fide catholica contra haereticos Libb. IV ganz besonders das polemische, dagegen die Regulae theologicae mehr das systematische Element hervorheben. Die Einleitung in das letztere Werk *(Migne* p. 617—687) erinnert in sofern an *Gilbert* (§. 163, 4), als behauptet wird, dass jede Wissenschaft ihre eignen, durch besondere Namen unterschiedenen Grundsätze habe, die Dialektik ihre *maximae,* die Rhetorik ihre *loci communes,* die Mathematik ihre *axiomata* und *porismata* u. s. w. Alle haben nur Gültigkeit so lange der gewohnte Naturlauf dauert; einzig und allein die *regulae* oder *maximae theologicae* haben eine unverbrüchliche Noth-

wendigkeit, da sie vom Ewigen und Unveränderlichen handeln. Diese Grundsätze sind zum Theil allgemein anerkannte, zum Theil solche, die nur dem tiefer Blickenden feststehn. Nur diese letzteren sollen hier abgehandelt werden. Es sind besonders solche, die daraus folgen, dass Gott nicht nur Einer, sondern die Einheit (*monas*) selber ist. Viele derselben werden in paradox klingenden Formeln ausgesprochen. So: *Monas est alpha et omega sine alpha et omega; Monas est sphaera cujus centrum ubique circumferentia nusquam* u. dgl. m. Besonderes Gewicht wird darauf gelegt, dass in Gott gar kein Unterschied sey zwischen seinem Seyn und dem was er ist, dass er eben darum nicht Subject von Eigenschaften, und dass in keinem theologischen Satz von Accidentellem (*contingens*) die Rede seyn darf. Gott als die Form selbst ist natürlich ohne Form, wie er, als das Seyn selbst, kein Seyn nur hat. Da nun alle Prädicate von den Formen hergenommen sind, die ein Gegenstand hat, so reichen positive Prädicate für Gott nicht aus. Sehr ausführlich wird untersucht ob Substantiva oder Adjectiva, ob Abstracta oder Concreta, ob Verba, ob Pronomina, ob Präpositionen gebraucht werden dürfen, wenn von Gott gesprochen wird, und wie sich ihr Sinn modificirt. Dann wird auf die besonderen Prädicate eingegangen, welche, obgleich sie allen drei Personen des göttlichen Wesens zukommen, so doch im besonderen Sinne je einer derselben pflegen beigelegt zu werden, wie die Macht dem Vater u. s. w. Die Schwierigkeiten, die gegen die Allmacht vorgebracht sind, die ferner, welche man in der Weisheit und dem Vorherwissen gefunden hat, werden erwogen und durch die Güte der Uebergang dazu gemacht, dass und in wiefern Alles gut sey. Daran knüpfen sich nun ethische Untersuchungen, von denen das Buch de arte nichts enthielt. Der Hauptsatz ist, dass alles Verdienst, der Strafe sowol als des Lohnes, nur in dem Willen liegt; damit soll sehr wohl vereinbar seyn, dass die Strafe verdient, der Lohn unverdient sey, denn der Mensch vollbringe das Böse als *autor*, das Gute als *minister*. Durch die Unterscheidung der *gratia ad meritum* und der *gratia in merito* sucht *Alanus* dem Pelagianismus und extremen Augustinismus zu entgehn. Das *vitium*, sowol als Abwesenheit der *virtus* als in seinem Gegensatz dazu, wird betrachtet, die *charitas* als Quelle aller Tugenden bestimmt, und gezeigt, wie sie die Vereinigung mit Gott ist, welche, durch die Incarnation des Sohnes, der als Mensch nichts für sich, Alles für uns verdient hat, begonnen, durch die Sacramente fortgesetzt wird. Einige Sätze, welche nicht nur für die Theologie, sondern auch für die *naturalis fa-*

cultas gelten sollen, machen den Schluss des in ein hundert und fünf und zwanzig Capitel zerlegten Buches, welches gleichsam als ein Inventarium dessen, was der theologische *sensus communis* lehrt, lange Zeit in hoher Achtung gestanden hat.

4. Wahrscheinlich waren es die vier Bücher de fide catholica contra haereticos (*Migne* l. c. p. 305—428), welche den *Trithemius* und nach ihm Andere dahin gebracht hat, dem *Alanus* einen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden anzudichten. Das Buch hat indess eine ganz andere, rein polemische Tendenz. In dem ersten Buche werden in sechs und siebenzig Capiteln dualistische, baptistische, antisacramentale u. a. Ketzereien durch die Autorität von Aussprüchen der Apostel und Väter widerlegt. Oft gewinnt es dabei den Anschein, als wenn alle diese Behauptungen zugleich von einer einzigen Secte ausgingen, dann aber sieht man wieder, dass er verschiedene gemeint hat. Das zweite Buch, speciell gegen die Waldenser gerichtet, befasst fünf und zwanzig Capitel und vertheidigt namentlich die Priesterwürde, tritt auch der rigoristischen Moral jener Ketzer entgegen. Das dritte Buch (ein und zwanzig Capitel) bekämpft die Juden, indem darin ihre Einwände gegen die Trinität, gegen die Abschaffung des Ceremonialdienstes, gegen das Erschienenseyn des Messias so wie seine Gottheit und Auferstehung, mit Gründen, theils des Alten Testaments, theils der Vernunft widerlegt werden. Das vierte Buch endlich ist contra paganos seu Mohametanos gerichtet. Es ist das Kürzeste, indem es nur vierzehn Capitel enthält; bei dem Dogma der Trinität wird auf das gegen die Juden Gesagte verwiesen, die Empfängniss vom heiligen Geiste wird gerechtfertigt, endlich die Verehrung der Bilder in Schutz genommen, die für den Laien das seyen, was das geschriebene Wort für den Cleriker.

5. Mehr noch, wenigstens in weiteren Kreisen als diese Werke, hat den *Alanus* ein Gedicht in neun Büchern berühmt gemacht, Anticlaudianus (*Migne* l. c. p. 483—575) betitelt, manchmal auch Antirufinus genannt, weil er, im Gegensatz zu *Claudian's* Rufinus, schildert, wie die Natur nach Gottes Willen einen ganz vollkommnen Menschen bildet. Die Tugenden und Laster, welche um die, von Gott geschaffene, von der Natur mit einem trefflichen Leibe ausgestattete, Seele kämpfen, treten personificirt auf in diesem Gedichte, welches, indem es die Reise der Weisheit zu Gott beschreibt, zugleich eine Encyclopädie der Wissenschaften und eine Darstellung des Universums mit seinen Planetenkreisen und Himmeln enthält. Bei der himmlischen Sphäre angelangt, muss sich die Weisheit von den sieben Künsten und Wissenschaften trennen,

die Theologie wird ihre Führerin, der Glaube und ein Spiegel, in dem Alles nur im Bilde geschaut wird, werden die Mittel, durch welche sie sich Gott naht. Mit einer gewissen Freude wird hervorgehoben, wie die theologischen Lehren mit denen des Trivium und quadrivium streiten. Eine besonders hohe Stelle räumt er der Logik nicht ein, namentlich die Neuerungen, welche durch das Bekanntwerden der Aristotelischen Analytiken in ihr vorgenommen seyen, beklagt er.

§. 171.

Die Victoriner.

Den Summisten als den Orthodoxen stellen sich als die Pietisten des 12ten Jahrhunderts die religiösen Anthropologen oder Frömmigkeitslehrer entgegen. Ihr Hauptsitz ist das Kloster von St. Victor, daher Einige sie auch als die Victoriner bezeichnen. Wie den Summisten, so steht auch ihnen der Glaube ohne Beweis am Höchsten. Nur betonen sie im Glauben viel mehr als den Inhalt den Act des Glaubens selbst, sie vergessen zwar, um die später gebräuchlichen Modificationen der Hugonischen Ausdrücke zu brauchen, über die *fides qua creditur* nicht sogleich die *fides quae creditur* ganz und gar, aber mit grösserer Vorliebe wird jene doch schon von dem behandelt, der noch am Meisten den Fusstapfen *Hugo's* folgt. Die nach ihm kommen, gehn in dieser Einseitigkeit rasch weiter, und feinden darum die Sentenzen- und Summenschreiber nicht weniger an, als die untheologischen Dialektiker. Das von aller wissenschaftlichen Beschäftigung zurückgezogene, der Andacht gewidmete, Leben allein, findet bei ihnen einen vollen Beifall.

§. 172.

J. G. V. Engelhardt Richard von St. Victor und Johannes Ruysbrock. Erlangen 1838.

1. ***Richardus***, ein Schotte von Geburt, von 1162 bis an seinen 1173 erfolgten Tod Prior des Klosters St. Victor, dessen Name stets zu dem seinen gefügt wird, ist durch *Hugo* gebildet, und hat, wie seine Schriften über die Dreieinigkeit beweisen, zwar auch die doctrinelle Seite der Theologie nicht ganz vernachlässigt, doch aber ganz besonderes Gewicht auf die mystische Contemplation gelegt, deren Beschreibung und Verherrlichung seine bedeutendsten Schriften gewidmet sind. Auch regt sich bei ihm ein Widerwille gegen die Philosophen, deren Aufgeblasenheit ihn misstrauisch gegen die Philosophie selbst macht, so dass er derselben eigentlich nur Verdienste um die Naturerkenntniss zuzugestehn geneigt ist. Seine Werke sind oft, zuerst in Venedig 1506 in 8°,

dann vollständiger in Folio Paris 1518 und sonst herausgegeben. Bei *Migne* bilden sie den Band 194 der Patrologie.

2. Obgleich *Richards* de trinitate libri sex (bei *Migne* p. 887—992) in der Folgezeit oft als ein Hauptwerk citirt worden ist, so kann es hier doch füglich übergangen werden, da kaum etwas darin vorkommt was nicht von *Hugo* und den in den vorhergehenden §§. geschilderten Summisten bereits, und zum Theil besser, gesagt wäre. Dagegen tritt er viel eigenthümlicher hervor in den Schriften, die man die mystischen zu nennen pflegt. So schon in der Schrift de exterminatione mali et promotione boni (p. 1073—1116), wo in tropologischer Auslegung der Worte Psalm 113, 5 *quid est tibi mare etc.* er zeigt, wie die Gläubigen an das bittere Meer der Gewissensbisse gerathen müssen, wie ihr Gemüth (Jordan) aufwärts, der Quelle entgegen, strömen müsse u. s. w. Eben so tropologisch wird in der Schrift de statu interioris hominis (p. 1116—1158) an *Jes.* 1, 5. 6 *omne caput languidum* u. s. w. angeknüpft und die Macht des freien Willens im Gegensatz zur Willkühr, so wie die Kraft der Demuth und des hingebenden Gebetes geschildert und gepriesen. Die drei Bücher de eruditione hominis interioris (p. 1229—1366) knüpfen eben so an den Traum des Nebucadnezar an; endlich die beiden Hauptschriften de praeparatione animi ad contemplationem (p. 1—64) und die Libri quinque de gratia contemplationis (p. 63—202) werden, weil sie die Geschichte der Söhne *Jacobs*, besonders des *Benjamin*, zu allegorischer Deutung benutzen, jene als *Benjamin minor*, diese als *Benjamin major* bezeichnet, neben welchem Titel bei Späteren auch de arca mystica vorkommt. An diese schliessen sich dann die Schriften de gradibus charitatis (p. 1195—1208 und de quatuor gradibus violentae charitatis (p. 1207—1224), welche die Sehnsucht beschreiben, durch welche der Zustand der Contemplation bedingt wird.

3. Die Contemplation, der *Benjamin*, der erst durch den Tod der *Rahel* (Vernunft) geboren wird, hat zu ihrem Inhalte nicht nur Solches, das, wie *Hugo* gesagt hatte, über die Vernunft geht, sondern auch Solches, das ganz ausser ihr, ja wider sie, ist. Nur in einzelnen Momenten küssen sich *Joseph* und *Benjamin*, d. h. gehen *meditatio* und *contemplatio*, Vernunft und Offenbarung zusammen. Ueberhaupt ist streng zu unterscheiden zwischen der *cogitatio*, deren Organ die Imagination ist, und welche weder Arbeit noch Frucht kennt, der *meditatio*, welche der *ratio* angehört und arbeitet aber nicht Frucht erntet, und endlich der *contemplatio*, deren Organ die *intelligentia*, deren Lohn die Frucht ohne Arbeit ist. Nimmt man aber das Wort *contemplatio* im

weiteren Sinne, so können sechs Grade derselben unterschieden werden, welche in den hauptsächlichsten Theilen, aus denen die Bundeslade zusammengesetzt war, mystisch angedeutet sind: zwei nämlich, die der Imagination angehören und deren niedere der Imagination, die andere der Vernunft conform ist, zwei der Vernunft angehörige, deren niedere sich an die Imagination anlehnt und der Bilder bedarf, während die höhere reine Vernunfterkenntniss ist, endlich eine, die über der Vernunft, aber nicht ausser ihr, steht, und die höchste, die ausser der Vernunft steht und gegen sie zu seyn scheint, wie z. B. die Anschauung der Dreieinigkeit. Das Object der beiden höchsten Grade wird das Intellectible genannt. Alle sechs Gattungen der Contemplation werden in dem Benjamin major ausführlich durchgenommen und in verschiedene Stufen zerlegt, dabei wiederholt darauf hingewiesen, dass *Aristoteles* und die übrigen Philosophen auf den niederen Stufen stehen geblieben seyen. Die Selbsterkenntniss und die, sich daran anschliessende, Selbstvergessenheit werden vor Allem gepriesen, der höchste Grad der Beschauung als ein wirkliches Hinausgerücktseyn aus sich selbst bezeichnet, und die verschiedenen Weisen desselben beschrieben. Es ist ein Werk des göttlichen Wohlgefallens und das sich ganz hingebende Gebet ist das Mittel, es, wenn wir es einmal erlebten, wieder hervortreten zu lassen. Den Dialektikern wird von *Richard* unter manchen anderen wiederholt auch der Vorwurf gemacht, dass sie den formellen Charakter ihrer Wissenschaft ganz vergessen; da auch richtige Schlüsse zu falschen Resultaten führen können, so kommt es auf die Wahrheit der Prämissen und Grundsätze vor allem Andern an. Aber nicht nur die Dialektiker tadelt er. Es ist frühe bemerkt worden, dass *Richard* oft die Gelegenheit ergreife, dem Lombarden irgend einen Vorwurf zu machen, so dass ihm also eine Theologie, die nur eine Summe zu Stande bringt, nicht die rechte zu seyn scheint.

§. 173.

1. Nachfolger des *Richard* war *Walther* von St. Victor, dessen Schrift gegen die Ketzereien des *Abälard*, *Petrus Lombardus*, *Petrus* von Poitiers und *Gilbert*, wegen eines Ausdrucks in ihrer Vorrede gewöhnlich als: in quatuor labyrinthos Franciae citirt wird, und durch Auszüge bei *Bulaeus* (l. c. II p. 629 ff.) bekannt geworden ist. Mit ganz gleichem Zorne verdammt er die Logiker und Metaphysiker, die über dem *Aristoteles* die Heilslehre vergessen, und welche in ihren feinen Untersuchungen über *aliquid* endlich dazu kommen, wahre *nihilistae* zu werden, eben so aber die Summenschreiber, welche eben so viel dafür sagen,

dass Gott sey, als dagegen. Er selbst stellt, wenn sie von Etwas sagen, es sey gegen die Regeln des *Aristoteles*, die Frage entgegen: was thut das? und citirt die Warnung des Apostels vor aller Philosophie. Er ist empört darüber, dass sie ohne zu entscheiden, die verschiedenen Ansichten neben einander stellen, und fordert, dass sie die Ketzerei verdammen, um nicht selbst zu Ketzern zu werden. Citate aus den Kirchenvätern, besonders aus dem *Augustin*, aber auch polternde Scheltworte, sind die Waffen, mit welchen er eben so sehr gegen die „Dialektiker" polemisirt, deren Lehrer die Heiden *Sokrates*, *Aristoteles* und *Seneca* seyen, und welche nicht bedenken, dass die Richtigkeit des Schliessens noch nicht die Wahrheit des Erschlossenen verbürgt, als auf der andern Seite gegen die „Theologen", unter welchen, da er den *Johannes Damascenus* an die Spitze stellt, er offenbar die Compilatoren der verschiedenen Ansichten versteht, und nicht minder gegen die „Pseudo-Scholastiker", die eine Menge unnützer Fragen aufwerfen, welche nur durch Umwege und feine Distinctionen zu beantworten sind. Ihnen allen stellt er immer den lebendigen, die Welt überwindenden Glauben an den Sohn Gottes entgegen, der Mensch geworden ist mit Haut und Fleisch, mit Knochen und Nerven, den Glauben, der zwar der Welt eine Thorheit ist, dafür aber auch Teufel austreibt und Todte erweckt.

2. Die Einflüsse des Klosters von St. Victor, namentlich seit in demselben die subjective Seite der Frömmigkeit (der *affectus*) sogar auf Kosten des objectiven Elementes der Religion (der *cognitio*) sich geltend gemacht hatte, sind nicht zu verkennen in der Tendenz jener Zeit, anstatt gelehrte Theologie zu treiben, vielmehr das Volk durch Predigten zu erwecken. Der wunderthätige Reiseprediger *Fulco* von Neuilly, *Dominicus*, der Stifter des Prädicantenordens, sind wenigstens indirect, die Stifter des in der Nähe von Langres entstehenden Ordens der *Vallis-scholarium*, vier Pariser Professoren, ganz direct von den Victorinern angeregt worden. Die unwissenschaftliche Mystik in dieser, die wissenschaftliche in der bald folgenden Zeit, hat kaum irgendwo mehr Nahrung gefunden, als in den Schriften, die von jenem Kloster ausgingen, und zwar in den späteren fast noch mehr als in den Werken *Hugo's*, ja selbst *Richards*. Sie können als der diametrale Gegensatz, und darum als das entsprechende Correlat zu denen angesehen werden, die oben (§. 164) als die *puri philosophi* bezeichnet wurden.

§. 174.

Wenn aber so aus den Scholastikern blosse Metaphysiker geworden sind, die sich um Substanzen und Subsistenzen, um *nihil* und *aliquid*, mehr kümmern, als um den Glauben, oder logische Klopffechter, die nicht nach der Trinität fragen, sondern darnach, ob der Schlächter oder der Strick das Schlachtvieh führe, wenn auf der andern Seite sie zu theologischen Sammlern wurden, denen eine Autorität höher steht als alle logischen Denkgesetze, oder zu Lobpreisern der Frömmigkeit, denen das fromme Herz alle Wissenschaft ersetzen soll, — so ist eigentlich die Scholastik in ihre Bestandtheile auseinander-, d. h. zu Grunde gegangen. Wo innerhalb ihrer sich Männer finden, denen keine dieser Einseitigkeiten genügt, die aber nicht Geisteskraft genug besitzen, der Scholastik einen neuen Impuls zu geben, da werden sie entweder darauf ausgehn, von Allem Kenntniss zu nehmen, was im Namen der Philosophie gelehrt wird, möglichst Allen gerecht zu werden, oder aber sie werden den Versuch machen, auf den primitiven Zustand der Scholastik zurückzugehn, in dem alle ihre Elemente noch Eins gewesen waren, wenn sie auch ein mehr chaotisches Gemisch gezeigt hatten. Ist jenes gelehrt-historische Interesse mehr oder minder skeptisch gefärbt, so ist dagegen dieser Versuch, Vergangenes zu beleben, in sich selbst mystisch. Wie sehr oft das Verschwinden des speculativen Geistes sich durch Hervortreten des Skepticismus und Mysticismus angekündigt hat, so wird die momentane Erschöpfung des scholastischen Geistes durch das Auftreten des mittelalterlichen Akademikers *Johannes von Salisbury*, und durch den mystischen Reactionsversuch des *Amalrich von Bene* offenbar.

§. 175.

G. Schaarschmidt Johannes Sarisberiensis, nach Leben, Studien, Schriften und Philosophie. Leipzig 1862. (VIII. 360.)

1. *Joannes Parvus* (vielleicht war *Short* oder *Small* sein Familienname), *von Salisbury*, wenn er, wie gewöhnlich geschieht, nach seinem Geburtsort, *von Chartres*, wenn er nach seinem Bisthum genannt wird, war durch seinen Bildungsgang, den er in seinem Metalogicus II, 10 selbst beschreibt, mehr als Einer befähigt, ein abschliessendes Urtheil über die bisherige Scholastik zu fällen. Noch sehr jung, aber nicht ohne gründliche Schulbildung, kam er im J. 1136 nach Paris und ward dort ein eifriger Zuhörer *Abälards*, der ihm die Hochachtung vor der Logik beibrachte, die er nie verloren hat. Dies beweist sein in reiferen Jahren geschriebner Metalogicus, in dessen vier Büchern er in

der Person des *Cornificius* diejenigen bestreitet, welche die Untersuchungen, mit denen man sich im *trivio* beschäftigte, als unnütz verachteten. Er selbst erklärt sie für die nothwendige Grundlage alles wissenschaftlichen Studiums. Nur will er, dem die Aristotelischen Analytiken und dessen Topik bekannt sind, nicht, dass man, wie noch *Abälard*, sich an der alten Logik, d. h. der die sich mehr an *Boëthius* als an *Aristoteles* hält, genügen lasse. Die ächte Aristotelische Logik, vor Allem die Topik, weiss er nicht genug zu loben, theils weil sie der Rhetorik, theils weil sie dem wissenschaftlichen Disputiren so grosse Dienste leistet. Dies hindert ihn aber gar nicht, die Logik besonders als ein Studium der Jünglingsjahre zu bezeichnen, und sich gegen die zu erklären, die, weil sie dieses Studium zum allereinzigen machen, nicht Philosophen, sondern Eristiker und Sophisten werden. Die von ihm gegebene Weisung hat er übrigens selbst befolgt. Nachdem er mit allem Eifer bei *Abälard* die alte Logik studirt hatte, begab er sich, da dieser seine Vorträge aufgab, zu dem *Alberich* in die Lehre, einem der heftigsten Bekämpfer des Nominalismus, so dass er in alle Feinheiten der berühmten Streitfrage eingeweiht, und in Stand gesetzt ward, später über alle die verschiedenen Vermittelungsversuche zu berichten. Durch *Wilhelm* von Conches, der dann drei Jahre sein Lehrer war, durch zwei andere Schüler des *Bernhard* von Chartres und vielleicht auch durch den greisen Meister selbst, ward er auf ein anderes Gebiet hingewiesen: auf die Alten, die er jetzt mit grossem Eifer zu studiren anfing. *Cicero* namentlich fesselte ihn, und die Rhetorik ward seitdem für ihn ein Hauptzweck bei seinem Studium. Zugleich führte ihn ein Deutscher, *Hartwin*, und ein Mann, den er als *Richardus Episcopus* bezeichnet, in das Quadrivium ein. Beide Studien erschütterten das Ansehn des *Aristoteles* bei ihm, dessen Physik und Ethik ihm mit der Glaubenslehre zu streiten schien. Dafür aber wuchs um so mehr seine Hochachtung vor dem *Aristoteles* als Logiker, als sein Landsmann *Adam* durch eine neue Uebersetzung die, bis jetzt fast unbekannt gebliebenen, Analytiken und die Topik in ihrer ursprünglichen Gestalt dem studirenden Publicum zugänglicher machte, und nun *Johannes* unter der Leitung *Adams* und des *Wilhelm* von Soissons diese „neue Logik" und ihre Fruchtbarkeit für die Rhetorik schätzen lernte. Sein Lernen ward durch eine dreijährige Lehrthätigkeit unterbrochen, dann kam er wieder nach Paris und studirte unter *Gilbert* Philosophie, hörte aber zugleich den *Robertus Pullus* und einen gewissen *Simon* über Theologie, und aus der Art, wie er den *Hugo* von St. Victor citirt,

muss man schliessen, dass er sich auch mit dessen Ansichten vertraut gemacht habe, so dass keine einzige der, in dieser Periode hervortretenden, Richtungen ihm fremd geblieben ist. Dadurch ist er in Stand gesetzt worden, so genau wie er es thut, über die verschiedenen Modificationen zu berichten, die sich innerhalb der einzelnen streitenden Parteien gebildet hatten. In der Frage nach den Universalien stellt er eine vermittelnde Formel auf, der gegenüber die des *Abälard* als nominalistisch erscheint.

2. In der Art, wie er die verschiedenen Ansichten sich aneignet, ist ihm Muster der von ihm bewunderte *Cicero*, dem er auch in Reinheit der Sprache nacheifert. Wie Jener, nennt auch er sich gern einen Akademiker, will keine übertriebne Zweifelsucht, eben so wenig aber ein seine Grenzen verkennendes Wissen; wie Jener polemisirt er gegen Aberglauben, eben so aber auch gegen Irreligiosität, nur dass, wie begreiflich, bei ihm an die Stelle der politischen Rücksichten die kirchlichen treten. Sein Interesse aber ist vorzüglich ein praktisches: das kirchliche Leben und die Freiheit der Kirche steht ihm über dem Dogma. Seine Stellung als Secretair des Erzbischofs *Theobald* von Canterbury, der, so wie auch König *Heinrich* II, den *Johannes* oft zu Gesandtschaften nach Rom verwandte, wozu seine enge Freundschaft mit Papst *Adrian* IV ihn geschickt machte, bestärkt ihn immer mehr in dieser Richtung. Darum fand *Thomas Becket*, mit dem er bald nach seiner Rückkehr nach England bekannt geworden war, als er die Rechte des Erzbisthums gegen die Uebergriffe des Staats zu vertheidigen unternahm, an *Johannes* den treusten Diener und Helfer, der selbst in Gefahr kam, den Martyrtod mit ihm zu theilen. Seit 1176 Bischof in Chartres ist er daselbst im J. 1180 gestorben. Von seinen Schriften ist der Policraticus in acht Büchern, im J. 1159 vollendet, und betrachtet in den ersten sechs Büchern die *nugae curialium*, in den zwei letzten die *vestigia philosophorum;* er erschien zuerst ums Jahr 1476 in einer Folioausgabe, von der die Pariser Quart-Ausgabe von 1513 ein blosser Abdruck ist. Die Lyoner Octav-Ausgabe von 1513 benutzt eine andere Handschrift. Beide Ausgaben wurden benutzt von dem Herausgeber einer dritten, *Raphelengius* Leyden 1595. 8. Diese wurde abgedruckt von *Jo. Maire* Leyden 1639. 8., welcher aber damit zugleich die Herausgabe des mit dem Policraticus gleichzeitig verfassten, im J. 1610 in Paris zuerst gedruckten, Metalogicus verband. Des *Johannes* Briefe gab *Masson* im J. 1611 in Paris, sein Gedicht Entheticus de dogmate philosophorum zuerst *Petersen* in Hamburg 1843 heraus. Im J. 1848 gab *J. A. Giles* in Oxford

eine sehr incorrecte Gesammtausgabe der Werke des *Johannes* in fünf Octavbänden heraus. In *Migne's* Patrologie bildet ein Abdruck davon den 199ten Band. — In allen seinen Schriften zeigt sich mehr Gelehrsamkeit, als damals gewöhnlich, gepaart mit einer für jene Zeit unerhört geschmackvollen Darstellung. Durchweg wiegt das Praktische vor. Die Liebe ist ihm die Summe aller Ethik, und bei allen theoretischen Untersuchungen drängt sich ihm immer wieder die Frage auf, ob dieselben auch einen praktischen Werth haben. Dies streift manchmal an einen sehr prosaischen Utilitarismus.

§. 176.

In jeder Beziehung bildet den Gegensatz zu *Johannes, Amalrich* (es findet sich auch *Almarich*) in Bene geboren, nahe bei Chartres, daher er nach beiden Orten genannt wird, welcher, im J. 1204 von der Pariser Universität, wo er zuerst Lehrer der Künste, d. h. Professor der philosophischen Facultät, gewesen war, dann aber sich auf die Theologie geworfen hatte, wegen seiner Irrlehren verdammt, im Gefühl seiner Unschuld an Rom appellirte, dort aber eine Bestätigung seines Urtheils empfing, und bald nachdem er den erzwungenen Widerruf geleistet hatte, im J. 1207, starb. Der Satz, der allein uns als sein Irrthum überliefert worden ist: dass jeder Christ sich als Glied an dem Leibe des Herrn ansehn müsse, und ohne diesen Glauben nicht selig werden könne, ist es schwerlich, sondern wahrscheinlich ist die Weise der Begründung es gewesen, warum er verdammt wurde. Das Gericht weiter, das im J. 1209 über seine Gebeine gehalten wurde, ist dadurch veranlasst, dass Albigenser und andere Ketzer, die sich an die apokalyptischen Vorstellungen des *Joachim* von Floris und anderer Schwärmer angeschlossen hatten, sich häufig auf *Amalrich* beriefen. Unter den Sätzen, die sie nach *Bulüus* behauptet haben sollen, finden sich einige, die wörtlich bei *Erigena* vorkommen, und so weit die späteren Nachrichten über *Amalrich* selbst, so wie die etwas vollständigeren über die s. g. Amalricaner einen Schluss erlauben, scheinen die Schriften jenes Vaters der Scholastik den *Amalrich* mehr angesprochen zu haben als die Scholastiker seiner Tage. Daher der von seinen Gegnern sehr oft wiederholte Vorwurf, dass er in Allem seine besondere Meinung geltend machen müsse, daher weiter das Gerücht, er habe ein Buch unter dem Namen Pision geschrieben, unter dem schwerlich etwas Anderes zu verstehn ist, als des *Erigena* Buch, dessen Titel ja längst (s. §. 154, 1) ähnliche Corruptionen erfahren hatte. Dabei scheint, wie aus der Art zu schliessen, in wel-

cher der Cardinal *Heinrich von Ostia* Sätze aus dem Werke *Erigena's* anführt, *Amalrich* ganz besonders Alles ergriffen zu haben, was pantheistisch gedeutet werden konnte, eine Erscheinung, die bei einem mystischen Reactionsversuch am Wenigsten befremden kann. Wie viel an der, bei Späteren sich findenden, Nachricht ist, *Amalrich* habe sich für die Ansicht erklärt, dass, wie die Herrschaft des Vaters mit dem Alten Bunde, so die Herrschaft des Sohnes jetzt abgelaufen und die des Geistes im Anzuge sey, das ist nicht zu entscheiden.

§. 177.

Schlussbemerkung.

Wenn *Johannes von Salisbury* nur ein Inventar von dem zu machen weiss, was die verschiedenen Scholastiker gewollt haben, *Amalrich* dagegen nur den Rath zu geben vermag, auf den Urzustand der Scholastik in *Erigena* zurückzugehn, endlich *Walther* von St. Victor nur einen Weheruf hat über das, wozu die Häupter der scholastischen Wissenschaft dieselbe entwickelt hatten, so ist dies Alles nicht viel weniger als eine Bankerotterklärung des scholastischen Geistes. In der That hat er sich erschöpft in der Lösung der Aufgabe, das kirchliche Dogma dem natürlichen Verstande annehmbar zu machen, theils indem in den einzelnen Dogmen Verstand, in ihrer Gesammtheit verständige Ordnung nachgewiesen ward, theils indem der natürliche Verstand geübt wurde im Aneignen des übersinnlichen Stoffes, und ihm die Stufen gezeigt wurden, durch welche er sich zum Verständniss des Dogma's erheben kann. Einen weiteren Fortschritt kann die Scholastik nur machen, wenn sie einen neuen Impuls erhält. Dieser wird ihr zugleich mit einer neuen Aufgabe gegeben, deren Lösung sie in ihrer Glanzperiode versucht.

II.

Die Glanzperiode der Scholastik.

§. 178.

Je mehr der Geist des Christenthums ein ganz neuer ist, um so mehr muss der von ihm durchdrungenen Gemeinde der vor- und unchristliche Geist als ungeistliches Wesen, als weltlicher Sinn erscheinen. Daher ist der Kampf der Gemeinde, später der Kirche, gegen die Welt, ein fortgehender Kampf zugleich gegen den Culminationspunkt des klassischen Heidenthums, den Hellenismus, und gegen den Gipfelpunkt des Orientalismus, das Judenthum, so wie endlich gegen das, beide in sich aufnehmende Welt-

reich der Römer. Dem ersteren tritt, schon in der apostolischen Zeit, die judaisirende Richtung, die ihren ersten Anstoss durch *Petrus* und *Jakobus* erhielt, dann in der Zeit der jugendlichen Gemeinde die mönchische Askese, das Suchen des Martyrtodes, endlich in der Kirche das Dogma von dem Einen heiligen Gott und von der Schöpfung der Welt aus Nichts entgegen. Den Judaismus bekämpft gleich anfänglich das an *Paulus* sich anlehnende Heidenchristenthum, dann contrastirt mit ihm der lebensfrische Geist der lediglich aus Priestern bestehenden Gemeinde, später wird ihm das Dogma von der Trinität, von der Erscheinung Gottes im Fleisch, von der Werthlosigkeit alles gesetzlichen Thuns entgegengestellt. Mit dem Römerthum endlich kämpfen die Christen, wo sie an den Pfeilern des Rechts, an dem Eigenthum und der Strafe, rütteln, und wo sie die, in der Kaiserverehrung symbolisch angedeutete, Vergötterung des Weltreichs, welches der römische Staat ist, von sich abweisen. Die den Griechen eine Thorheit, den Juden ein Aergerniss, den Römern wegen ihres *odii generis humani* eine *sceleratissima gens* waren, die gaben jenen solchen Hass reichlich zurück, und sahen es als ihre Aufgabe an, wo nur ihnen Vorchristliches oder vom christlichen Geiste noch nicht Berührtes entgegentritt, nicht zu ruhen, bis es der geistlichen Herrschaft unterworfen ist, eine Aufgabe, die gegen Ende des eilften Jahrhunderts ziemlich gelöst ist, wo der grösste unter den Päpsten, ein Gegenstück zu *Carl* dem Grossen, die Welthierarchie und Weltmonarchie verbindet, indem er die Welt überwunden hat, die demüthig zu seinen Füssen liegt.

§. 179.

Hatte, schon um den Kampf nur zu beginnen, das Reich Gottes von dieser Welt werden müssen (s. §. 131), so hat noch mehr der Kampf selbst, seine Fortsetzung und lange Dauer, hier wie überall, eine Ansteckung mit dem Wesen des Bekämpften zur Folge gehabt. Die Kirche ist aus ihrem Siege über die Welt verweltlicht hervorgegangen. Sie ist jüdisch geworden durch ihr, dem alttestamentlichen nachgebildetes, Priesterthum und ihren, wenn auch gemilderten, Pelagianismus, der sie auf den Ceremonialdienst so wie auf verdienstliche Werke, für die es zuletzt Aequivalente gibt, ein so grosses Gewicht legen lässt; sie ist heidnisch geworden, indem sie anstatt bloss aus Kindern Gottes oder Priestern zu bestehn, auch Weltkinder in sich aufgenommen hat, welchen die Minorität als die (eigentliche) Kirche entgegengestellt wird; sie ist heidnisch geworden, indem sie an die Stelle der früheren Jenseitigkeit des Heils die sinnliche Diesseitigkeit desselben gesetzt

hat, nach welcher ein Gottesbild, eine Reliquie, eine Hostie, kurz ein sinnlich existirendes Ding, das Heil präsent macht, und Wunder vermittelt. Sie ist endlich in ihrer Eroberungssucht und ihrer rabulistischen Auslegung der Gesetze eine Schülerinn Roms geworden und rühmt sich dess, als Nachfolgerin in seine Fusstapfen getreten zu seyn. — Wie sehr der weltliche Sinn Gewalt bekommen hat über die Christenheit, zeigt sich, mehr noch als in allem Jenem, darin, dass sie an den Conflict mit dem unchristlichen Wesen gewöhnt, nicht mehr seine Gesellschaft missen kann. Nur mit Christen zu thun zu haben, genügt nicht mehr, sondern wie der Säure nach der Basis, so verlangt dem christlichen Geiste dieser Zeit nach einem Zusammentreffen mit seinem Gegensatz. In verjüngter Gestalt ist nun Alles, dem je das Christenthum entgegen getreten war, wieder aufgetreten im Islam. Heidenthum, Judenthum und christliche Ketzerei waren die Lehrer Muhammeds, und was sie ihm gaben hat der Schüler im Sinne eines römischen Welteroberers zu einer Lehre verschmolzen, die ganz von dieser Welt ist, so dass also alle die verschiedenen Züge, welche die apostolische Zeit dem Antichrist geliehen hatte, in dem Islam, dem eigentlichen Antichristenthum, sich vereinigen. Ein Zusammentreffen mit ihm, dem Antichrist, wird um so mehr ein allgemeines Verlangen, als dadurch auch die schönste aller Reliquien, die bis dahin noch gefehlt hatte, das Grab *Christi*, erlangt, dem Scepter des heiligen Vaters die schönste Provinz, das heilige Land, unterworfen, und also verdienstliche Werke aller Art vollbracht werden können. Es waren also alle Wünsche der damaligen Christenheit zugleich, welche das Oberhaupt der Kirche für den Willen Gottes erklärte, als von ihm der Ruf ausging: bei dem Antichrist durch Eroberung des Schatzes, den er besass, das Heil zu finden.

§. 180.

Die Philosophie, als Selbstverständniss des Geistes, muss gleichfalls ihre Kreuzzüge haben. Sie zeigen uns die Scholastik, wie sie bei den antichristlichen Philosophen Weisheit lernt. Nicht mehr darum handelt es sich, den von christlichen Ideen durchzogenen Neoplatonismus auszubeuten, oder von *Aristoteles* nur in dem sich belehren zu lassen, was im Alterthum und der christlichen Zeit ganz gleichmässig gilt, in den Regeln des verständigen Denkens. Sondern es entsteht das Verlangen, den ganzen Inhalt rein griechischer Weisheit, welchen *Aristoteles*, der darum der Erzheide genannt werden kann, in sich concentrirt hatte (s. §. 92) der scholastischen Philosophie einzuverleiben, so dass jetzt, da

die Männer, welche die Kirche als ihre *magistri* ansieht, den *Aristoteles* zu ihrem Lehrer annehmen, dieser den Ehrennamen des *magister* oder *philosophus* im eminenten Sinne bekommt. Dabei fehlt nicht etwa, wie bei *Philo* und den Kirchenvätern, die Einsicht, dass es sich um eine Weisheit handelt, die einer ganz anderen Quelle entspringt als die Kirchenlehre. Vielmehr wird dies besonders hervorgehoben, denn, als wäre *Aristoteles* noch nicht unchristlich genug, muselmännische und jüdische Commentatoren müssen den eigentlichen Sinn seiner Lehren aufschliessen. Dass die Kirche es duldete, später sogar forderte, dass ihre Lehrer zu den Füssen der Antichristen sassen, um Weisheit zu lernen, ist gerade so auffallend, wie dass sie die Gläubigen zu der gefährlichen Berührung mit den Feinden des Glaubens anspornte. Erst in der Glanzperiode der Scholastik können ihre Repräsentanten Aristoteliker genannt werden. Da sie es durch die morgenländischen Peripatetiker wurden, so sind diese ihre Lehrer zuerst zu betrachten. Weil dieselben aber hier zur Sprache kommen nur als Lehrmeister der christlichen Scholastiker, so hat, wenn die ersten Uebersetzer ihrer Werke den Sinn derselben nicht richtig gefasst haben sollten, was sie daraus machten für uns grössere Wichtigkeit, als was das Quellenstudium der Neueren als das Richtige heraus gebracht hat. Eben so müssen Werke, von denen die christlichen Scholastiker Nichts wussten, selbst wenn sie die bedeutendsten gewesen seyn sollten, weil sie ohne Einfluss geblieben sind, gegen die zurückgestellt werden, welche ihn hatten.

A.

Muselmänner und Juden als Vorläufer der christlichen Aristoteliker.

a. Die Aristoteliker im Morgenlande.

Aug. Schmölders Documenta philosophorum Arabum. Bonnae 1836. *Desselben* Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes. Paris 1842. *Abu-'l-Fath' Muhammad asch-Scharastani* Religionsparteien und Philosophenschulen, übers. v. *Th. Haarbrücker*. Halle 1850. 51. 2 Bde. *Munck* Dictionnaire des sciences philosophiques. Paris 1844 — 52. VI vol.

§. 181.

Ein Synkretismus wie der Islam, noch dazu ein Reactionsversuch wie jene Weltanschauung es gegen die christliche ist, trägt keinen Entwicklungskeim in sich. Eben so wenig die Philosophie derer, die sich zum Islam bekennen. Die Bestimmung beider ist, die vorchristlichen Ideen lebendig zu erhalten, damit sie im Conflict mit dem christlichen Geiste diesem zum Sporn und Lebenswecker werden. Nachdem dieses geleistet ist, sterben sie ab. Die

oben (§. 130, 5) erwähnte Vertreibung der Philosophen durch *Justinian* hatte diese zuerst nach Persien, dann nach Syrien gebracht. Hier entstehen schon im sechsten Jahrhunderte Uebersetzungen wenigstens einiger von den analytischen Schriften des *Aristoteles*, so wie seiner, namentlich der neuplatonischen, Commentatoren. Bei dem Aufschwunge, den unter den Abbasiden das Khalifat von Bagdad nahm, ward dieser Ort bald Mittelpunkt auch wissenschaftlichen Strebens. Der schon früher übersetzte *Galen* lenkt die Aufmerksamkeit auf *Plato* und *Aristoteles*. Der nestorianische Arzt *Honain ben Ishak*, später oft als *Johannitius* citirt (809—873), Compilator der Apophthegmata philosophorum, die grossen Ruhm erworben haben, und sein Sohn *Isaak*, beide des Syrischen und Arabischen gleich mächtig, haben in beide Sprachen Schriften des *Plato*, *Aristoteles*, *Porphyrius*, *Themistius* u. A. übertragen. Ihnen schliessen sich bald andere Uebersetzer an, welche die griechischen Autoren, meistens aus dem Syrischen, manche aber auch direct aus dem Griechischen, ins Arabische übersetzen. Durch sie bildet sich allmählich die Schule derer, die „Philosophen" genannt wurden, d. h. der, mehr oder minder unselbstständigen, Paraphrasten des mit alexandrinischen Vorstellungen verschmolzenen Aristotelismus. Mögen immerhin die, nur aus religiösem Bedürfniss hervorgegangenen, rein arabischen, Speculationen mehr Originalität gehabt haben, von nachhaltiger Wirkung für den Gang der Philosophie sind bloss jene Aristoteliker gewesen. Von ihren Landsleuten mit Misstrauen betrachtet, haben sie frühe Anerkennung bei den Juden gefunden, deren Schule zu Sora, nahe von Bagdad, durch *Saadja* und Andere früh grossen Ruhm erlangte. Der weltlichen Richtung des Islam gemäss behält der Aristotelismus hier viel mehr den Charakter der Weltweisheit, und bleibt daher, trotz des hineingenommenen emanatistischen Alexandrinismus, der ursprünglichen Form desselben näher, als bei Manchen seiner christlichen Anhänger.

§. 182.

Die Reihe der Philosophen eröffnet *Abu Jussuf Jakub Ibn Isaak al Kindî (Alkendius)*, in Basra wahrscheinlich ganz am Ende des achten Jahrhunderts geboren und gegen Ende des neunten gestorben, also ein Zeitgenosse des *Erigena* (s. oben §. 154). Der Treffliche des Jahrhunderts, der Einzige seiner Zeit, der Philosoph der Araber u. s. w. sind seine Ehrennamen. *Flügel* (in: Al-Kindî genannt der Philosoph der Araber. Leipz. 1857) hat durch die Uebersetzung des im Fihrist gegebnen Registers aller Schriften des *Alkendius* die bei *Casiri* (Bibl. arab. Escurial. I, 353 ff.) zu

findenden Nachweisungen vervollständigt. Fast alle seine dort genannten Abhandlungen, zwei hundert drei und sechzig, worunter zwei und dreissig über Philosophie, sind verloren gegangen. Aus ihren Titeln aber ergibt sich, dass es kaum ein Gebiet gibt, in dem er nicht thätig war. Das Logische scheint ihm besonders beschäftigt zu haben, und er kein sklavischer Uebersetzer, sondern ein selbstdenkender Paraphrast gewesen zu seyn. Mathematik gilt ihm als Grundlage alles Studiums, Naturwissenschaft als ein wesentlicher Theil der Philosophie; *Roger Baco* und *Cardanus* (s. unten §. 212 und 242) schätzen ihn sehr hoch. Letzterer wohl wegen des Urgirens der Ein- und Ganzheit der Welt, vermöge der die Erkenntniss eines Theils die des Ganzen enthalte.

§. 183.

Abu Nasr Muhammed Ibn Muhammed Ibn Torkhan, nach der Provinz, wo er geboren wurde, *al Farabi (Alpharabius)* genannt (auch *Abunazar* kommt vor), der im J. 950 stirbt, von dessen Schriften *Casiri* (l. c. I, 190) ein ausführliches Register gibt, soll bei seinen gründlichen logischen Arbeiten oft an den *Alkendius* angeknüpft haben. Vor Allem ist seine Encyclopädie gerühmt worden, ausser der er aber Untersuchungen über alle möglichen Gegenstände theils in Commentaren zum *Aristoteles,* theils selbstständig angestellt hat. Die Nachricht, dass er die Uebereinstimmung des *Plato* und *Aristoteles* sehr betont habe, weist auf neuplatonische Einflüsse. Selbst Gegner haben ihn sehr hoch gestellt. Die christlichen Aristoteliker citiren ihn sehr oft, und namentlich sein Commentar zu den Analyt. post. des *Aristoteles,* der als de demonstratione citirt wird, ist für ihre logische Entwicklung wichtig geworden. Eine lateinische Uebersetzung seiner Werke: Alpharabii, vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia. Paris 1638. 8. ist sehr selten geworden. Aus dem Arabischen hat in der neueren Zeit *Schmölders* Einiges übersetzt.

§. 184.

1. Einstimmig für den Ersten unter den Philosophen im Morgenlande wird gehalten *Abu Ali al-Hussein Ibn Abdallah Ibn Sina (Avicenna),* der, 978 in Bokhara geboren, an verschiedenen Orten gelebt hat und in Ispahan im J. 1036 gestorben ist, nachdem er als Arzt und Philosoph einen Ruf erworben, der viele Jahrhunderte gedauert hat. Schon im 12ten Jahrhundert waren die meisten seiner Werke übersetzt. Die Venetianer Ausgabe vom J. 1495 bezeichnet sie als opera philosophi facile primi. *Casiri* gibt (l. c. I, 268 ff.) eine Menge von Schriften an, von denen viele verloren sind. Unter diesen auch die Orientalische Philoso-

phie, die *Roger Baco* noch kannte, und die nach *Averroës* etwas pantheistisch gewesen seyn muss. Das Werk des *Scharastani* enthält eine genaue Darstellung von *Avicenna's* Logik, Metaphysik und Physik. Der Einfluss des *Alfarabius* ist, namentlich in seiner Logik, sehr sichtbar. Von dieser liegt in lateinischer, wie man sagt vom Juden *Avendeath* veranstalteten, Uebersetzung nur der Theil vor, der von den fünf Universalien des *Porphyrius* handelt. Darin ist nun das Interessanteste, dass die von *Porphyrius* flüchtig berührte Frage (s. oben §. 128, 6) hier die Antwort erhält, dass nicht nur die *genera*, sondern alle *universalia* sowol *ante multitudinem* seyen, im göttlichen Verstande nämlich, als auch *in multitudine* als die realen gemeinschaftlichen Prädicate der Dinge, endlich aber auch *post multitudinem* als unsere, von den Dingen abstrahirten, Begriffe. So war also, wenn man genauer zusieht bis in die verschiedenen Modificationen hinein (vgl. *Prantl* l. c. II, 350 ff.), der Streit des Realismus und Nominalismus im Morgenlande geschlichtet, ehe er im Abendlande entbrannt war. Ausser diesem Bruchstück aus einem grösseren Werke, sind zwei compendiarische Uebersichten der Logik auf uns gelangt, eine in Prosa, von der *P. Vattier* im J. 1658 in Paris eine französische, und eine metrisch verfasste, von der *Schmölders* in seinen Documentis eine lateinische Uebersetzung gegeben hat.

2. Geht man von der Logik, die den Arabern nur Werkzeug der Wissenschaft ist, zu dieser selbst über, so wird das absolut Einfache, alle blosse Möglichkeit von sich ausschliessende, eben darum aber Undefinirbare an die Spitze gestellt, mit dessen Wesen die Existenz gesetzt ist, das absolut Nothwendige und Vollkommene. Dies ist das Gute, nach dem jedes Ding verlangt und durch welches es vollkommen wird. Es ist, weil seine Existenz die sicherste Gewissheit ist, zugleich das Wahre. Unbeschadet seiner Einheit ist es Denken, Denkendes und Gedachtes, und denkt, indem es sich denkt, alle Dinge, deren Grund es durch sein Wesen, nicht durch Vorsatz, ist. Diesem ganz Abstracten (*χωριστόν* bei *Aristoteles*) steht gegenüber das, dem die blosse Möglichkeit als Prädicat zukommt, die *materia* oder *hyle*, die zur Existenz und Nichtexistenz ganz gleich sich verhaltend, um zu existiren eines Andern bedarf, welches der Existenz das Uebergewicht gebe. Die Materie, kein körperlicher Stoff, sondern Nichtseyn, Schranke, ist das Princip jedes Mangels, deshalb auch des an Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit. Was zwischen beiden in der Mitte steht, besteht aus Intelligiblem, der Form, und Sensiblem, der Materie, oder, was dasselbe heisst, es ist in ihm

Möglichkeit und Existenz zu unterscheiden. Eine einzige Ausnahme gibt es, sie wird gebildet von dem thätigen Verstande, diesem ersten Ausflusse aus dem nothwendig Existirenden. In diesem findet, weil er das Erste und sich selbst denkt, die erste Mannigfaltigkeit Statt, ohne welche, da die reine Einheit nur wieder Einheit produciren kann, es zu einer unendlichen Reihe von Einheiten, nicht aber zu einer körperlichen Welt, kommen würde. Da der thätige Verstand seine Möglichkeit in sich, seine Existenz von dem Ersten und Einen hat, so steht er trotz seiner völligen Immaterialität und Vollkommenheit unter dem Letzteren, welches darum oft als das Mehr-als-vollkommne bezeichnet wird.

3. Wie der vom Ersten ausgehende thätige Verstand von jenem die Einheit, so hat wieder die von ihm selbst ausgehende weitere Emanation von ihm die Zweiheit als Mitgabe. Darum bestehn die Himmelskreise aus Materie und Form, d. h. jede Sphäre ist durch eine Seele belebt. In jeder aber zeigt sich, weil sie Emanation aus einem denkenden Principe, auch eine Intelligenz, die *Avicenna* oft als Engel bezeichnet. Alle Himmelskreise haben zu ihrem gemeinschaftlichen Grunde das erste Verursachte, den thätigen Verstand, gehen also nicht aus einander hervor. Wohl aber ist der alle anderen umfassende Himmelskreis (ob Fixsternhimmel, ob Krystallhimmel über demselben, bleibt unentschieden) der Beweger der übrigen unter ihm. Seine eigne Bewegung betreffend, so ist diese nicht in dem Sinne natürlich wie die des Feuers nach oben u. s. w., denn diese letzteren bestehen nur in einem Bestreben aus einem fremden Aufenthaltsort heraus in den eignen zu gelangen, dagegen wird der Himmel durch die ihm immanente Seele bewegt, die sich nach dem umgebenden Urgrunde sehnt, und darum jedem Punkte desselben sich anzunähern trachtet, eine Sehnsucht, die auch die Seelen der unteren Kreise theilen. Wie überall, so ist also auch hier der Zweck das, selbst unbewegte, Movens. Die Himmelskreise zeigen, wenn auch nicht Vollkommenes und Ewiges, so doch Genügendes und Sempiternes, erst unter dem letzten beginnt das Gebiet des Ungenügenden und Vergänglichen. (Dass eines von *Avicenna's* Werken sufficientia heisst, findet hier seine Erklärung.) Im Gebiete des Vergänglichen zeigt sich die geradlinichte Bewegung, die räumliche Erscheinung des Strebens, auf dem kürzesten Wege seinen natürlichen Platz zu erreichen; die Entfernung vom natürlichen Zustande ist das Maass dieser Bewegung.

4. Aus den beiden activen Qualitäten kalt und warm, und den zwei passiven trocken und feucht, werden als die möglichen

Combinationen die vier Elemente abgeleitet, die, wegen der ihnen zu Grunde liegenden Materie, in einander übergehn können. In dem Erdkörper liegen sie geschichtet über einander, nur Erhebungen und Versenkungen modificiren die natürliche Ordnung. Das Feuer, durchsichtig wie Rauch und nur durch den Rauch farbig, bildet über den vier Luftschichten eine höhere, in der eben deswegen die feurigen Meteore entstehen. Warum der Regenbogen ein Kreis, das sey mathematisch erklärlich, nicht aber warum er farbig. Aus den in der Erde eingeschlossenen Dünsten werden nicht nur die Erdbeben, sondern, unter Annahme einer Mitwirkung der Sterne, auch die Enstehung der Metalle erklärt. Diese wieder spielen eine sehr wichtige Rolle bei der Zusammensetzung derjenigen Körper, die durch Hinzutreten einer Seele zu lebendigen werden. Der Begriff der Seele, die drei Stufen derselben nebst ihren eigenthümlichen Functionen, stimmt fast wörtlich mit *Aristoteles* überein, nur dass durch weiter gehende, meistens dichotomische, Eintheilungen noch weiter distinguirt wird. Die Sinne werden ausführlich betrachtet, und da in dem fünften vier verschiedene Empfindungen unterschieden werden (Wärme, Weiche, Trockenheit, Glätte), so ist oft von acht Sinnen die Rede. Zu ihnen kommt der innere oder Gemein-Sinn, den mit jenen zusammen *Avicenna* mit dem griechischen Worte *φαντασία* bezeichnet. Ausser ihr kommt der *anima sensitiva* auch noch die abschätzende oder beurtheilende, so wie die erinnernde Kraft zu. Durch gewisse feine Substanzen, die *spiritus animales*, werden die einzelnen Functionen mit den einzelnen Partien des Gehirns verbunden. Was nun insbesondere die vernünftige Seele im Menschen betrifft, die zwar mit dem Leibe entsteht, aber, weil sie von anderen, immateriellen, Ursachen hervorgebracht wird, ihn überdauert, so wird in ihr die handelnde und die wissende oder speculative Kraft unterschieden, welche letztere sich in die universellen, von der Materie abgezogenen, Formen zu versenken vermag. Dabei sind die Grade der Anlage, des Vorbereitetseyns und der Fertigkeit zu unterscheiden (*intellectus materialis s. possibilis, praeparatus s. dispositus*, endlich *in actu*). Um zur wirklichen Erkenntniss der Formen zu gelangen aber, dazu bedarf es einer Eingiessung von dem ersten Verursachten, dem thätigen Verstande, der, weil er in allen vernünftigen Seelen wirkt, auch der allgemeine genannt wird. Diese Erleuchtung, die oft im Traum, oft im Wachen (wenn plötzlich, als *raptus*) eintritt, ist zu jeder Erkenntniss nöthig. Ihr höchster Grad ist die Prophetie, die oft mit Visionen der Einbildungskraft verbunden ist. Ein Gegensatz der Vernunfterkenntniss

zur Lehre des (höchsten) Propheten ist darum eine Unmöglichkeit. Reinigungen der Seele, asketische Uebungen, Gebet und Fasten, in welchen der Mensch von dem Bösen, d. h. der Schranke, sich befreit, ist die Vorbereitung zu jener Eingiessung, in welcher der Verstand in dem Maasse, als er Alles erkennt, zu einer intelligiblen Welt wird; dieses Erfassen der Welt und ihrer Gründe ist die stets wachsende Glückseligkeit.

§. 185.

Dass mit *Alfarabius* und *Avicenna* der speculative Geist bei den Arabern sich erschöpft hat, erhellt daraus, dass schon zwei Menschenalter nach dem Letzteren *Abu Hamid Muhammed Ibn Muhammed al-Ghazzali (Algazel)* die Stellung einnimmt, die oben (s. §. 174 ff.) dem *Johannes* von Salisbury und *Amalrich* von Chartres angewiesen ward: die Philosophie erklärt durch ihren Uebergang in Skepsis und Mysticismus ihren Bankerott. *Casiri* a. a. O., *Schmölders* a. a. O., namentlich aber *Gosche* (Ueber Ghazzâli's Leben und Werke. Berlin 1858) geben genauere Nachrichten über diesen Mann, der im J. 1059 in einem zu der persischen Stadt Tûs gehörigen Städtchen Ghazzalah geboren, zuerst in der Schaffiitischen Theologie gründlich unterrichtet, nach einer langjährigen Beschäftigung mit der Aristotelischen Philosophie 1091 in Bagdad als Lehrer auftrat, endlich aber sich ganz dem Ssufismus hingegeben hat, und in klösterlicher Einsamkeit in Tûs im J. 1111 gestorben ist. Sein, von Jugend auf mächtiges Verlangen, die verschiedensten Ansichten kennen zu lernen, verräth den mehr sammelnden als schaffenden Geist, wie denn Encyclopädie und Logik seine besondere Stärke geblieben sind. Der Widerstreit der philosophischen Ansichten macht ihn irre an der Philosophie und daraus geht sein berühmtes Werk hervor: die gegenseitige Widerlegung der Philosophen (Destructio philosophorum), die wir durch die Widerlegung des *Averroës* (s. unten §. 187) kennen. Nur als Vorbereitung zur Theologie lässt *Algazel* sie später gelten. So in seinem, von seinen Landsleuten besonders geschätzten, Werke: die Wiederbelebung der Religionswissenschaften, von dem wir erst seit 1852 durch *Hitzig* etwas Genaueres wissen. Ein, kurz vor seinem Tode geschriebenes, von *Schmölders* in seinem Essai p. 16 ff. übersetztes, Werk führt den ganzen Bildungsgang dieses Mannes vor, wie er zuletzt dazu kommt alle Erkenntnisse in solche zu theilen, die der Religion nützlich oder schädlich sind. Seine früheren, besonders seine logischen, Schriften sind namentlich von Juden sehr geschätzt und darum frühe ins Hebräische übersetzt worden. Lateinisch erschien: Logica et philosophia Al-

gazelis Arabis Venet. 1506. 4. (übers. von *Liechtenstein*). Die Anregung, die seine „Wiederbelebung" vielen seiner Landsleute gab, ist für die Entwicklung der Philosophie ohne Bedeutung geblieben.

b. Die Aristoteliker in Spanien.

Ernest Renan Averroës et l'Averroisme. Paris 1852.

§. 186.

Das zehnte Jahrhundert war für Spanien, namentlich Andalusien, das goldene Zeitalter. Religiöse Toleranz ohne Gleichen liess eine grosse Zahl hoher Schulen entstehn, an welchen Christen, Juden und Muselmänner gleichzeitig lehrten; Bibliotheken wuchsen riesenhaft an und auch eine Reaction des blinden Fanatismus konnte den, einmal erwachten, Trieb nach Wissenschaft nicht mehr ersticken. Gerade als im Orient die Philosophie verdorrt, blüht sie in Spanien recht auf. Angeregt von *Algazel*, aber im Gegensatz zu dessen späterer Skepsis und Mystik, lehrt *Abu Bakr Ibn Alsaiegh Ibn Badjeh (Avempace)*, der, ein Zeitgenosse des *Abälard* (s. oben §. 161), in Saragossa geboren und im J. 1138 gestorben ist. Unter seinen Schriften, deren Register *Wüstenfeld* (Geschichte der Arabischen Aerzte und Naturforscher. Göttingen 1840) angibt, ist seine „Diät des Einsamen" berühmt geworden. In ihr, wie in anderen Werken, wird durchgeführt, dass durch die natürliche Steigerung der Vorstellung zum Denken u. s. w. der Mensch im Stande sey, zur Erkenntniss immer reinerer Formen zu gelangen. Diesen selben, im Verhältniss zu *Algazel* rationalistischen, Charakter zeigt ein Schüler von ihm *Abu Bekr Ibn Tofail* (bald *Abubacer*, bald *Tophail* genannt), geboren in Sevilla, wo er gegen Ende des 12ten Jahrhunderts starb, also ein Zeitgenosse des *Johannes* von Salisbury (s. oben §. 175). Sein philosophischer Roman „der Erdensohn", der nach *Schmölders* eine Uebersetzung aus dem Persischen, nach Anderen dagegen ein Original seyn soll, ist von *Pocock* lateinisch (Philosophus autodidactus), nach ihm von *Eichhorn* deutsch herausgegeben worden, und sucht zu zeigen, dass, ganz abgesehn von aller Offenbarung, der Mensch im Stande ist, zur Erkenntniss der Natur, und durch sie Gottes, zu gelangen. Was ausser dieser natürlichen Religion in den positiven Religionen vorkommt, ist theils sinnbildliche Verhüllung der Wahrheit, theils Accommodation. Da Beides für die Ungebildeten und Schwachen nothwendig, so ist trotz seines Rationalismus *Abubacer* ein Feind aller religiösen Neuerungen.

§. 187.

1. Mit *Abubacer* befreundet, mit den Schriften des *Avempace* und seiner orientalischen Glaubensgenossen so vertraut, dass die bewundernde Nachwelt Manches, was sie fanden, ihm zugeschrieben hat, ist *Abu Walid Muhammed Ibn Achmed Ibn Muhammed Ibn Roschd (Averroës).* (Unter den vielen Corruptionen seines Namens, die *Renan* anführt, sind viele, wie die gewöhnliche eben angegebne, aus dem Patronymico entstanden, so *Aven Rois, Averoys, Benroyst* u. A., andere aus dem Eigennamen, wie *Mem-bucius, Mauvitius* u. a.) In Cordova im J. 1120 geboren, in Marocco als Leibarzt gestorben, hat er während seines Lebens bald als Arzt, bald als Oberrichter fungirt, bald im intimsten Verhältniss zum Regenten gestanden, bald wegen verletzter Etiquette fast wie ein Verbannter gelebt, in allen Lagen aber sich mit Philosophie beschäftigt, und dadurch den Hass und die Verfolgung seiner Landsleute auf sich geladen. Seine Werke, deren Register *Casiri* a. a. O., vollständiger *Renan* a. a. O. angibt, und von welchen, ausser seinen Commentaren und Paraphrasen Aristotelischer Schriften, die gegen *Algazel* gerichtete Destructio destructionis, sein oft gedruckter Tractat de substantia orbis, ferner de mundo et coelo, endlich de animae beatitudine für seine Grundanschauungen die wichtigsten, sind in lateinischer Uebersetzung zuerst 1472, dann mehr als hundert Mal gedruckt worden. Als beste Ausgabe gilt die Venetianer vom Jahre 1553.

2. In entschiedenem Gegensatz zu jeder Schöpfung aus Nichts, wie sie *Johannes Philoponus* (s. oben §. 146) vertrat, und eben so gegen den *Avicenna*, weil er die Formen an die Materie herankommen lasse, behauptet *Averroës*, dass die ewige Materie die Formen in sich enthalte, so dass sie bloss aus ihr herausgezogen, d. h. in Bewegung gesetzt zu werden brauchen, um wirklich zu seyn. Die Ansicht der Theologen aller drei Religionen hebe eigentlich den Begriff der Natur auf, setze lauter vereinzelte Erschaffungen an die Stelle; dagegen behaupte die Philosophie nur ein Uebergehn aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, so dass alles Mögliche einmal wirklich wird, ja, im Ganzen der Ewigkeit betrachtet, bereits wirklich ist, weil in Mitten der Ewigkeit, wo der Philosoph steht, es kein Vorher noch Nachher gibt, so dass er eigentlich nicht sagen kann, dass die Unordnung der Ordnung vorausgegangen sey. Natürlich ist dieses Uebergehn, da ewig, auch nothwendig, und gilt des *Avicenna* Behauptung, der erste Beweger sey frei, dem *Averroës* als eine tadelnswerthe Nachgiebigkeit gegen die Orthodoxen. Zwischen der Materie und dem ersten Be-

weger stellt *Averroës*, wie *Avicenna*, die ganze Reihe der Wesen, nur dass er den thätigen Verstand nicht über den Himmel, sondern mit ihm als Eins setzt, so dass also der Himmel, weil er selbst Intelligenz ist, nach dem ersten Bewegenden verlangt und sich, eben so aber alles unter ihm Befasste, ewig in kreisförmiger Bahn bewegt. Eben so erkennt er es, nur erstreckt sich sein Erkennen nicht auf das Einzelne, hat nur das Allgemeine zum Gegenstande. Eben darum ist, da die Gattungen und Arten dauern, in dem Erkennen kein Wechsel, es bleibt sich ewig gleich. Wie dem Himmel, so kommt auch den unter ihm befassten Himmelskreisen Wissen zu, so dass es also eine Reihe von Intelligenzen gibt, deren jede die unter ihr befindlichen begreift, nach der über ihr strebt. Steigt man nun immer mehr abwärts, so kommt man endlich auf die Intelligenz, welche die sublunarische Welt durchdringt und beseelt. Dies ist der *intellectus universalis*, an welchem als an dem allgemeinen Verstande die einzelnen Menschen Theil nehmen, welcher einerseits der allen Menschen gemeinsame, andrerseits aber als der Verstand oder Geist der sublunarischen Welt beschränkt, daher *materialis*, ist. Diese Intelligenz, welche also in den Menschen denkt und den Mond und Alles unter ihm bewegt, verbindet sich in dem einzelnen Menschen mit den, an die Organe gebundenen, Thätigkeiten oder dem *intellectus patiens (passivus)*, und wird dadurch zum *intellectus factus* oder *receptus*. Dieses eigenthümliche Denken ist nun so vorübergehend, wie das einzelne Individuum selbst. Unsterblich ist, wie die Menschengattung, so auch der Geist, nicht eines, sondern des, Menschen.

3. Durch die Thätigkeit des thätigen (höchsten) Verstandes und sein Herantreten an den universellen (Menschen-) Verstand, entsteht die Philosophie, welche aber, wegen der Beschränktheit des letzteren, keine intuitive, sondern nur eine mittelbare Erkenntniss des Göttlichen ist. Wie die beiden Factoren, deren Product sie, so ist auch die Philosophie selbst unsterblich und ewig, die Philosophen, in denen sie existirt, sind vergängliche Exemplare, deren Unsterblichkeit in dem besteht, was sie auch für die Nachwelt Gültiges gefunden haben. Diese Lehre von der Vergänglichkeit des Individuums ist nach *Averroës* durchaus der Sittlichkeit nicht hinderlich. Vielmehr befreit gerade sie von dem servilen Handeln um des Lohnes und der Strafe willen, mit dem wahre Moralität unvereinbar ist. Indess gibt er zu, dass Religion für die Schwachen nothwendig, und warnt um so mehr davor, dieselbe anzugreifen, als sehr oft eine genauere Betrachtung zeige,

dass unter bildlichen Ausdrücken Solches verborgen sey, was auch der Philosoph behaupte.

§. 188.

Auch in Spanien fanden die muselmännischen Philosophen viel weniger Anklang bei ihren Glaubensgenossen als bei den Juden; diese, welche schon etwas früher im südlichen Frankreich durch Schulen aller Art einen hohen Culturgrad erreicht hatten, fanden unter der maurischen Herrschaft in Spanien eine Duldung, die bis dahin unerhört gewesen war. Gemeinschaftliche Sprache, Mischehen, trugen dazu bei, dass ihnen bald auch die Lehrämter nicht verschlossen waren, und so haben, gleichzeitig mit den Mauren, vielleicht gar vor ihnen, wissenschaftlich gebildete Juden die Bahnen weiter verfolgt, die in Bagdad betreten waren. *Munck* in Paris hat im J. 1846 bewiesen, dass die im Mittelalter so häufig citirte Schrift Fons vitae zu ihrem Verfasser den Juden *Salomon ben Gabirol (Avicembron)* hat. Was er aber für eine hebräische Uebersetzung dieses, bis dahin für verloren gehaltenen, Werks erklärt hat, scheint nur ein Auszug, das Manuscript der *Mazarine* dagegen de materia universali, worüber *Seuerlein (Zellers* Jahrbb. Bd. 15) berichtet hat, eine vollständige lateinische Uebersetzung zu seyn. In dialogischer Form wird darin durchgeführt, dass der Gegensatz von Materie und Form, welcher derselbe sey mit dem des *genus* und der *differentia*, eben so sehr die sinnliche, wie die sittliche, Welt beherrscht, dass aber wie über der Welt so auch über jenem Gegensatze das Wesen der Wesen stehe, das eben darum auch als das Materialprincip von Allem zu nehmen sey. Dieser letzte Satz, so wie der, auch von den Arabern ausgesprochene, dass auch die übersinnlichen Substanzen nicht ohne Materie seyen, ward später sehr bekämpft.

§. 189.

Ob nicht auch die Schrift de causis (auch als de intelligentiis, de Esse, de essentia purae bonitatis citirt), welche von dem Juden *David* ins Lateinische übersetzt, später aber von den christlichen Aristotelikern in Vorlesungen erklärt, in Schriften commentirt, und fortwährend citirt wurde, ob nicht auch sie einen Juden zum Verfasser habe, ist bis jetzt nicht entschieden. Vieles spricht dafür. Bei ihren Commentatoren gilt sie theils für eine ächt Aristotelische, theils für eine Compilation des Juden *David* aus Schriften des *Aristoteles* und einiger Araber, theils endlich für ein später restaurirtes Werk des *Proklus,* steht aber im Wesentlichen auf dem Standpunkt des Fons vitae, indem sie, ähnlich wie *Avicenna,* die Uebereinstimmung der Religion und der Philosophie

noch energischer als jene Schrift, festhält. Die Stufenfolge der ersten Ursache, die vor aller Ewigkeit, der Intelligenz, die mit der Ewigkeit, endlich der Seele, die nach der Ewigkeit aber vor der Zeit ist, weil die Zeit einer zählenden Seele bedürfe (s. oben §. 88, 1), ferner dass das Wesen der ersten Ursache reine Güte sey, dass aus ihr als der absoluten Ruhe die folgenden Principien emaniren u. s. w., alles dies zeigt eine Verschmelzung Aristotelischer und Alexandrinischer Vorstellungen, die natürlich Berührungspunkte mit den Neuplatonikern (s. oben §. 126 ff.) zeigen muss.

§. 190.

Gerade wie unter den Muselmännern sich der supranaturalistischen Richtung des *Avicenna* die naturalistische des *Averroës* entgegen stellte, so zeigt sich (gemildert freilich) ein gleicher Gegensatz unter den Juden. Dem *Averroës* dort entspricht hier ein Mann, der wohl nicht bloss deswegen, weil er mit *Averroës* aus denselben Quellen geschöpft hat, aus den Schriften des *Avempace* und dem Unterricht des *Abubacer*, ein Averroist genannt worden ist. Es ist der am 30. März 1135 in Cordova geborene, im J. 1204 gestorbene *Moses ben Maimon (Maimonides)*, über den *Geiger* eine gute Monographie geschrieben hat (Breslau 1835). Von seinen Schriften, deren ausführliches Register sich bei *Casiri* (I, p. 295) findet, ist zu nennen sein Tractat Aboth, der eine Sammlung rabbinischer Sprüche enthält, zu welchen *Moses* selbst eine Einleitung in acht Abschnitten geschrieben hat, die seine ethischen (aristotelisch-thalmudischen) Ansichten enthält, besonders aber als die berühmteste das von *Buxtorf* ins Lateinische übersetzte More Nevochim (Doctor perplexorum). Es zeigt einen verständigen, aller Mystik abholden Mann, der in seinen Lehren von einer bloss generellen Providenz, vom universellen Verstande u. s. w. grosse Verwandtschaft mit *Averroës* zeigt, und so erklärlich macht, warum ein späterer Verehrer des *Maimonides*, *Spinoza*, sich demselben gleichfalls annähert. In Anderem weicht er aber auch von Jenem sehr ab. Der Gang seines dreitheiligen Werks ist dieser: Nach einer kritischen Sichtung der Gottesnamen wird die Lehre von den göttlichen Attributen entwickelt, dabei sehr gegen alles Anthropopathische polemisirt, und daran die Eintheilung alles Existirenden in Makrokosmus und Mikrokosmus, Welt und Mensch, angeknüpft. Eine kritische Zusammenstellung der orthodoxen jüdischen und muselmännischen Lehren ist damit verbunden. Im zweiten Theile entwickelt er die Lehren der Peripatetiker; meistens ihnen zustimmend, will er doch keine Ewigkeit

der Welt *a parte ante*, sondern nur *a parte post*. Der dritte Theil betrachtet den Endzweck der Welt, die göttliche Vorsehung, das Böse so wie das demselben steuernde Gesetz, und schliesst mit Betrachtungen über Gotteserkenntniss und Gottesgemeinschaft.

B.

Der Aristotelismus in der christlichen Scholastik.

Jourdain Geschichte der Aristotelischen Schriften im Mittelalter übers. von *Ad. Stahr*. Halle 1831.

§. 191.

Durch Juden, welche fast allein in jener Zeit, zunächst im Handels-Interesse, Reisen machten und fremde Sprachen erlernten, kamen die ersten Nachrichten von der muselmännischen Weisheit nach dem christlichen Europa. Lateinische Uebersetzungen, gleichfalls von Juden angefertigt, sehr oft mit dem Umwege, dass zuerst ins Hebräische übertragen ward, thaten das Weitere. Medicinische und astronomische Werke eröffneten hier den Reigen. Die ersteren finden an *Constantinus Africanus* schon in der Mitte des eilften Jahrhunderts, die zweiten an *Adelard von Bath* ein halbes Jahrhundert später, fleissige Uebersetzer. Dann kamen die philosophischen Werke an die Reihe, namentlich seit *Raymund* Erzbischof von Toledo, Kanzler von Castilien, sich der Sache annahm. *Alfarabi, Algazel, Avicenna* sind die ersten Autoren, die übersetzt werden; der Archidiaconus *Dominicus Gonzalvi*, der Jude *Johannes Ben Daud* (gewöhnlich *Avendeath*, auch *Johannes Hispalensis* genannt), ferner der Jude *David* und *Jehuda Ben Tibbon*, „der Vater der Uebersetzer", sind die ersten, die sich der Arbeit unterziehn, und ausser jenen auch die Schrift de causis übertragen. Ausserdem sind *Alfred* von Morlay *(Anglicus)* und *Gerard* von Cremona zu nennen. Etwas später wird durch *Michael Scotus* (geb. 1190) und *Hermannus Alemannus*, oder vielmehr unter ihrer Aufsicht, an dem Hofe des durch seinen wissenschaftlichen Eifer eben so wie durch seine Heterodoxie bekannten *Friedrich* II auch *Averroës* übersetzt. Zugleich entstehen Uebersetzungen der, bis dahin gar nicht gekannten, Aristotelischen Metaphysik und seiner physikalischen Schriften. Alle aus dem Arabischen, denn vor 1220 kommen keine anderen vor. *Robert (Greathead, Grosse-tête)* (1175—1255), zuerst Lehrer in Paris und Oxford, dann Bischof von Lincoln, wird als einer der Ersten genannt, welcher dafür gesorgt habe, dass Uebersetzungen aus dem Griechischen gemacht wurden; er selbst hat u. A. apokryphische Schriften, wie das Testament der zwölf Patriarchen, übersetzt.

Nach ihm sind die Dominikaner *Thomas* von Cantimpré und *Wilhelm* von Moerbeka zu nennen, an die sich dann Andere angeschlossen haben. *Roger Baco* spricht allen diesen Uebersetzern die gründliche Kenntniss sowol des Arabischen als des Griechischen ab.

§. 192.

Dass *David von Dinanto* ein Buch de divisionibus geschrieben hat, und dass, als im J. 1209 seine Lehre verdammt ward, zugleich das Anathem über *Amalrich* (s. oben §. 176) erneut wurde, hat dahin gebracht den *David* zu einem Schüler *Amalrichs* zu machen, der gleich diesem auf *Erigena* zurückgegangen sey. Hätte man (wie *Krönlein* in den Studien und Kritiken mit Recht thut) mehr Gewicht darauf gelegt, dass in das Verdammungsurtheil über ihn auch das, über des *Aristoteles* physikalische Schriften und die Commentare dazu, hineingenommen ist, und dass, bei der Erneuerung dieses Urtheils im J. 1215 neben dem *David* auch ein *Mauritius Hispanus* verdammt wird, so wäre man zu der richtigern Ansicht gekommen — (gesetzt auch *Mauritius* wäre nicht *Maurritius* d. h. *Averroës*, s. oben §. 187, 1) — dass er seine Anregung und seinen Pantheismus von maurischen Commentatoren des *Aristoteles* empfangen habe, wofür auch dies spricht, dass er oft den *Anaximenes, Demokrit, Plutarch, Orpheus* u. A. citirt, deren Namen die Araber oft anführen, so wie dass *Albert* d. Gr. seinen Pantheismus von dem des *Xenophanes* ableitet. Auch seine Classification der Dinge in *materialia, spiritualia* und *separata*, welche den drei Begriffen des *suscipiens, mens* und *Deus* parallel gehen, streitet nicht mit der Annahme, dass *David* der Erste ist, der sich als Schüler der Muselmänner gerirt, und der eben darum das Loos des Neuerers erfährt, wie vor ihm die Gnostiker (s. oben §. 122 ff.) und *Erigena* (s. oben §. 154). Seine Reduction der drei Principien der Platoniker, von welchen er ausgeht, auf ein einziges, wodurch Gott zuletzt auch zum Materialprincip aller Dinge gemacht wird, ist wohl nicht mit Unrecht als eine Entlehnung aus dem fons vitae angesehen worden. Dass im Jahre 1209 die physikalischen Schriften des *Aristoteles*, im J. 1215 sie und seine Metaphysik von der Kirche verdammt werden, im J. 1231 nur das Lesen über sie bis auf Weiteres untersagt wird, im J. 1254 aber ohne Widerspruch der Kirche die Pariser Universität die Zahl der Stunden bestimmt, die der Erklärung der Metaphysik und der hauptsächlichsten physikalischen Schriften des *Aristoteles* gewidmet seyn soll, ja dass noch kein Jahrhundert nachher die Kirche selbst erklärt, Niemand solle Magister werden, der nicht über den *Aristoteles*, diesen *praecursor Christi in na-*

turalibus sicut Joannes Baptista in gratuitis, gelesen habe, dies zeigt abermals, wie consequent die Kirche die Zeiten unterscheidet.

§. 193.

Wie bei den Gnostikern, bei *Origenes,* bei *Erigena,* so verbindet sich auch hier mit der Heterodoxie, die in der Neuerung als solcher liegt, bei denen, welche sich von den Antichristen belehren lassen, eine Neigung zu Behauptungen, welche die Kirche nicht dulden kann. Wie bald nach dem Bekanntwerden der Aristotelischen Schriften und ihrer Commentatoren, an der Pariser Universität, namentlich bei der Artisten-Facultät naturalistische Tendenzen im Sinne des *Averroës* und ihm gleichgesinnter Muselmänner sich offenbarten, dafür spricht der Umstand, dass nicht nur der, in diesen Studien nicht unbewanderte Bischof *Wilhelm* (von Auvergne), dagegen eifert, sondern dass die Universität selbst öfter das Hineinmischen der Philosophie in die Theologie verbietet. Nicht mit Verdammungsurtheilen und Verboten, sondern in einer wirksameren Weise, suchen die Dominicaner und Franciscaner die Gefahr, welche der Kirche von den Neuerern droht, zu beseitigen. Ihr Kampf um die Lehrstühle der Universität und, als sie diese erkämpft haben, um die förmliche Aufnahme in die akademische Corporation, ist nicht bloss aus ihrem Ehrgeize zu erklären, sondern mehr noch aus dem Verlangen, dem kirchenfeindlichen Treiben der Neuerer entgegenzutreten, und es mit seinen eignen Waffen, mit der Autorität des *Aristoteles* und *Avicenna* zu schlagen. Dass gerade die Glieder der beiden Bettelorden sich in dieser Periode als die Wortführer in der Philosophie zeigen, darf nicht befremden. Ihnen, diesen Geistlichsten unter den Geistlichen, ziemte es vor Allem, den geistlichen Charakter, den (s. oben §. 119. 120) das Mittelalter trägt, der Philosophie aufzuprägen; ihnen, die das stehende Heer der Kirche bildeten, lag es mehr als allen Uebrigen ob, auch die Philosophie in eine ganz kirchliche Wissenschaft zu verwandeln, wie dies oben (§. 151) als die Bestimmung der Scholastik angegeben wurde. Beides war sicherlich dann am Meisten erreicht, wenn der grösste der Weltweisen mit dem, was er über die sinnliche und sittliche Welt ergrübelt hatte, und wenn die, welche ihm seine Waffen abgeborgt hatten, um damit die Lehre des Antichrists zu vertheidigen, wenn diese dazu gebracht wurden, Zeugniss abzulegen für die Dogmen und Decretalen der Kirche.

§. 194.

Die Aufnahme des Aristotelismus in die Scholastik darf ein Fortschritt nur genannt werden, wenn Nichts von dem verloren geht, was die früheren Scholastiker erobert hatten, dagegen Sol-

ches, was bei ihnen fehlt, hinzukommt. So aber ist es wirklich: Indem jetzt die Uebereinstimmung der kirchlichen Lehre mit der Peripatetischen Philosophie dargestellt wird, welche, was der natürliche Verstand sagt, auch, ausserdem aber noch vieles Andere, weiss, bildet, was bei *Anselm* Alles gewesen war, bei den jetzt Kommenden nur einen Theil der Aufgabe. Hatte am Schluss der vorigen Periode gerade durch die Theilung der scholastischen Aufgabe die dialektische Fertigkeit einen Grad erreicht, von der *Erigena* weit entfernt war, die Frage nach den Universalien eine viel bestimmtere Fassung und viel mehr mögliche Lösungen erhalten als bei *Anselm*, war dabei der dogmatische Stoff zu immer ausführlicheren Repertorien angewachsen, und die Erkenntniss der Gottheit nicht nur als das Ziel des Gläubigen bestimmt, sondern auch die zu durchlaufenden Zwischenstufen genau angegeben, so zeigen die scholastischen Franciscaner und Dominicaner des dreizehnten Jahrhunderts, indem sie die Aufgabe in ihrer Ganzheit wieder aufnehmen, sich in jedem Bestandtheile derselben, jenen Einseitigen überlegen. In der Kunst zu distinguiren sind *Alexander, Albert, Thomas* den *puris philosophis* weit überlegen, sie üben dieselbe aber so, dass sie immer zugleich die Widersprüche unter den Autoritäten der Kirche lösen. Wie es sich mit Substanzen, Subsistenzien und Universalien verhalte, das hat für sie ein Interesse wie für *Gilbert*, aber sie betrachten zugleich andere metaphysische Probleme, und auch jenes führt sie nicht von dem Dogma ab, sondern zu einer orthodoxen Begründung desselben. Die Summen ferner des *Hugo*, der drei *Petri*, des *Pullus* und *Alanus* zeigen lange nicht die Belesenheit als die der drei eben Genannten, und zugleich fallen die Entscheidungen derselben viel bestimmter aus, als die jener. Keiner von ihnen endlich steht an inniger Frömmigkeit dem *Richard* von St. Victor nach, und wie genau diese Periode vermochte die Reise der Seele zu Gott zu beschreiben, das beweist *Bonaventura*. Dieses Hinausgehen über die früheren, ohne Etwas fallen zu lassen, was dieselben errangen, hat zu seiner natürlichsten Form, dass die eignen Untersuchungen an die der Aelteren, als an den Ausgangspunkt, angeknüpft werden. Es ist also mehr als bloss conventioneller Gebrauch, wenn Sentenzensammlungen der vorhergegangenen Periode, oder wenn *Gilberts* Buch de sex principiis commentirt werden, um die eignen Lehren zu entwickeln, so dass sich die Summen des dreizehnten Jahrhunderts zu denen des zwölften etwa so verhalten, wie zu des *Sabinus* libris juris civilis die Commentare der späteren römischen Juristen. An die Stelle der Sentenzen-Sammler treten hier die, auf ihren Schul-

tern stehenden, Summen-Vertheidiger; zu den Summisten verhalten sich diese Sententiarier ungefähr so, wie sich zu einem *Athanasius* ein *Anselm* verhalten hatte. Dieses ihres Unterschiedes sind sie sich auch bewusst, indem sie ihre selbstständigen Werke nicht als Summae sententiarum, sondern als Summae theologicae bezeichnen. Der Erste, welchem es gelingt, die Theologie des zwölften Jahrhunderts nicht bloss durch natürliches Räsonnement, sondern mit den Grundsätzen der peripatetischen Philosophie der Ungläubigen zu vertheidigen, erhielt den durch die Grösse seiner Aufgabe gerechtfertigten Beinamen des *Theologorum Monarcha.* Es ist der Franciscaner *Alexander* von Hales.

§. 195.

Alexander.

1. *Alexander de Ales* (oder *Hales,* daher bald *Alensis,* bald *Halensis* genannt), ein in England, in der Grafschaft Glocester geborner Mann, der als der berühmteste Lehrer in Paris in den Franciscanerorden trat, und im J. 1245 starb, ist der Erste, bei dem wir nachweisen können, dass er *Avicenna* und *Algazel* (als *Argazel, Arghasel* u. dgl.) öfter citirt. Ob er bei den von ihm bekämpften Philosophen, welche die Ewigkeit der Welt lehren, ob namentlich da, wo er die Unsterblichkeit der Seele gegen den *Arabs* vertheidigt, an den *Averroës* gedacht hat, ist kaum zu entscheiden. Er soll einen Commentar zu des *Aristoteles* Schrift über die Seele geschrieben haben; gewiss ist, dass er dessen Metaphysik gekannt hat, da er sie oft citirt. Die Nachricht bei *Buläus,* dass er zuerst die Sentenzen des Lombarden commentirt habe, womit die Angabe des *P. Posserin* übereinstimmt, der *Alexander Halensis* in Mag. Sent. citirt, hat Viele dazu verleitet, *Alexanders* Summa theologica als diesen Commentar anzusehen. Das ist sie nicht; in der Bibliotheca ecclesiastica ed. Fabricius Hamb. 1718 wird in einem Scholio des *Miraeus* zu Henr. Gandav. de script. eccles. gesagt, ausser der Summa habe *Alexander* Commentare zu den vier Büchern der Sentenzen geschrieben, und dieselben seyen Lugduni 1515 edita. Ich habe sie nicht zu Gesichte bekommen, muss auch ehrlich gestehn, dass ich, wie Viele vor mir, die Existenz eines solchen Werks für eben so unwahrscheinlich halte, als die einer Summa virtutum, die man auch dem *Alexander* zugeschrieben hat. Eben so wenig kenne ich die ebendas. angegebene Ausgabe der Summa theologica Venet. 1577 in nur drei Foliobänden. Ich kenne bloss die in vier Bänden, gedruckt bei Koburger in Nürnberg 1482. Die Summa theologica citirt zwar oft

den Lombarden, schliesst sich aber bei Weitem enger an die Schrift de sacramentis christianae fidei des *Hugo* an (s. oben §. 165, 5), deren Eintheilung z. B. sie adoptirt. Auch die Summa sententiarum desselben Verfassers wird mindestens eben so oft citirt als die Sentenzen des Lombarden, und von einem Commentiren des Letzteren, wie bei den späteren Scholastikern, ist hier keine Rede.

2. In dem ersten Theile, der vier und siebenzig *Quaestiones* enthält, die alle wieder in mehrere *membra*, die letzteren wieder manchmal in *articuli* zerfallen, wird zuerst auf den Unterschied aufmerksam gemacht, dass *in logicis* die Vernunft und der Beweis den Glauben hervorbringe, *in theologicis* dagegen der Glaube den Beweis liefere, dann mit Anknüpfung an *Anselms* ontologisches Argument von der Wirklichkeit Gottes, weiter von seinem Wesen, seiner Unveränderlichkeit, Einfachheit, Unermesslichkeit, Einheit, Wahrheit, Güte, Macht, Wissen und Wollen gehandelt. Dabei wird immer dieser Gang befolgt, dass zuerst eine Frage aufgeworfen, dann die bejahenden und verneinenden Antworten angeführt werden. Diese sind theils *autoritates*, d. h. Bibelsprüche und Aussprüche berühmter Kirchenlehrer (*Augustin, Ambrosius, Cyprianus, Hieronymus, Basilius, Gregor von Nacianz, Dionysius, Gregor* der Grosse, *Joh. Damascenus, Beda, Alcuin, Anselm, Hugo* und *Victor von St. Victor*, der h. *Bernhard*, der Lombarde u. A.), theils *rationes*, d. h. Lehren der Philosophen (*Plato, Philosophus* d. h. *Aristoteles, Hermes Trismegistos, Cicero, Macrobius, Galenus, Boethius, Cassiodorus, Avicenna, Algazel, Fons vitae, Isaac, Philosophus de causis* u. s. w.). Darauf folgt die Entscheidung; oft sehr bestimmt, manchmal aber auch *sine praejudicio*, mit der Warnung Nichts zu entscheiden, denn wo die Heiligen Nichts entschieden hätten, sey jede Ansicht bloss Meinung. Eine sehr wichtige Rolle spielen bei den Entscheidungen die verschiedenen Bedeutungen der Worte, sowie die Distinctionen *secundum quid*, die bis dahin Keiner so weit getrieben hatte, wie *Alexander*. So ist die Schöpfung als Uebergang vom Nichtseyn zum Seyn allerdings eine *mutatio*, aber nur *ex parte creaturae*, nicht *ex parte Dei*. Den eben angegebenen Untersuchungen schliessen sich die über die verschiedenen Namen an, die sowol dem göttlichen Wesen als den drei Personen in ihm beigelegt werden, und namentlich wird sehr genau erörtert, ob der Ausdruck: Gott sendet den heiligen Geist, einen Vorgang in der Trinität, oder einen bezeichne, der nur die eine Person betrifft. Von der *missio activè dicta* wird die *passivè dicta*, von der unsichtbaren Sendung die sichtbare, innerhalb dieser die Incarnation und Erscheinung in Taubengestalt,

unterschieden, und gezeigt warum nur jene, nicht diese in einem Sacramente sich fortsetze. Kaum in irgend einer anderen Partie zeigt *Alexander* solchen Scharfsinn im Distinguiren, wie hier.

3. Der zweite Theil zerfällt in ein hundert und neun und achtzig Quästionen, deren jede, mit Ausnahme zweier, mehrere (zwei bis dreizehn) *membra* enthält. Den Inhalt bildet die Lehre von der Creatur, und zwar in den ersten achtzehn Quästionen die Creatur überhaupt, von der neunzehnten an die Engel. Bei Gelegenheit der Frage nach der Persönlichkeit der Engel wird *Aristoteles* als Gewährsmann angeführt, dass *individuitas est a materia vel ab accidente,* was aber auf die Engel keine Anwendung finden soll. Mit der vier und vierzigsten Quästion geht *Alexander* zu den körperlichen Dingen über. Die Materie wird nicht formlos, sondern alle Formen als möglich enthaltend genannt; ihr werden die Ideen, deren Inbegriff Gott ist, eingepflanzt, und werden so zu wirklichen Formen. Das Schöpfungswerk wird nach den sechs Tagen betrachtet und dabei die spitzfindigsten Fragen und Zweifel besprochen. Mit der neun und funfzigsten Quästion beginnt die Betrachtung der Seele, aber wie es heisst nur unter dem theologischen Gesichtspunkt, daher kommt es, dass unter den vielen Definitionen der Seele die Aristotelische nicht vorkommt und erst später ganz flüchtig berührt wird. Im Gegensatz zu den Häretikern, welche die Seele aus der göttlichen Substanz, und zu Philosophen, die sie aus körperlichem Stoffe ableiten, erklärt sich *Alexander* für ihre Schöpfung aus Nichts und erst darauf folgende Verbindung mit dem Körper, welche letztere durch gewisse Medien vermittelt ist, von denen *humor* und *spiritus* dem Körper, *vegetabilitas* und *sensibilitas* der Seele beigelegt werden. Darum soll nur sehr bedingt die Verbindung beider der zwischen Materie und Form gleichen. Die einzelnen Vermögen der Seele werden ausführlich durch- und ein dreifacher *intellectus* angenommen, der *materialis* welcher *inseparabilis,* der *possibilis* der *separabilis* und der *agens* welcher *separatus a corpore* ist. Die Lehre von dem freien Willen, den, als das eine Stück im Erlösungswerke, die heidnischen Philosophen eben so wenig begreifen sollen, wie das zweite Stück die Gnade, wird sehr ausführlich abgehandelt, die von einander abweichenden Ansichten des *Augustin, Hugo* und *Bernhard* als durch die verschiedenen Bedeutungen des Worts berechtigt, zusammengestellt. Dann wird zur Lehre vom Gewissen übergegangen und zwar zuerst zur *synderesis,* dieser *scintilla conscientiae* nach *Basilius, Gregor* und *Hieronymus,* welche als der natürliche Zug zum Guten bezeichnet werden kann, im Gegensatz

zur Sinnlichkeit, die zum Bösen verlockt. An sie schliesst sich die *conscientia*, die durch ihre Verwandtschaft mit der Vernunft neben ihrem praktischen Charakter auch einen theoretischen hat, zugleich aber dem Irrthum zugänglich ist. Mit der acht und siebzigsten Quaestion wird zu der Betrachtung des menschlichen Leibes zuerst des Adam, dann der Eva übergegangen und von der neun und achtzigsten Quästion an der ganze *(conjunctus)* Mensch von Seiten seiner Leidenschaftlichkeit, Sterblichkeit u. s. w. betrachtet, dabei eine Menge von Fragen aufgeworfen, die den Fall betreffen, dass der Mensch seine Unschuld nicht verlor. Die Frage, in wiefern die *gratia gratis data* und die *gratia gratum faciens* dem ersten Menschen bei der ersten Schöpfung zu Theil geworden, ferner die nach der *gratia superaddita* wird ausführlich betrachtet, eben so die über sein erleuchtetes Wissen. Im Ganzen wird der Gesichtspunkt festgehalten, dass der paradiesische Zustand die Mitte bilde zwischen dem des Elends und der allendlichen Herrlichkeit. Die Herrschaft des Menschen über die Welt, und von der hundertsten Quästion an das Böse, wird weiter betrachtet. Dass es nur eine *causa deficiens* habe und doch im *libero arbitrio* gegründet sei, wird vereinigt, und nachdem über sein Wesen, seine Zulassung, gesprochen ist, in der hundert und neunten Quästion zum Fall Lucifers übergegangen. Worin derselbe besteht, worin er seinen Grund hat, wann er Statt hatte, wie er gestraft wird, wie andere Engel an ihm Theil nehmen, wie Teufel und Dämonen als Versucher wirken u. s. w. wird in der einmal feststehenden Weise besprochen und dann durch die Versuchung der Uebergang gemacht zu der Sünde des Menschen (Qu. 120—189). Nach den drei Fällen, dass die Person die Natur oder die Natur die Person oder endlich die Person die Person verderbt, wird das *peccatum primorum parentum*, *originale* und *actuale* unterschieden. Das letztere wird am ausführlichsten betrachtet, der Unterschied der Tod- und der erlösslichen, der Unterlassungs- und Begehungs-Sünden wird fixirt und dann nach einander die Sünden der Gedanken, Worte und Werke betrachtet, und hier aus der Dreiheit im Menschen *spiritus*, *anima*, *corpus*, die sieben Hauptsünden *(superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia;* die Anfangsbuchstaben geben das Wort *Saligia)* und ihre Tochtersünden abgeleitet. Nach den Schwachheits- und Irrthums-Sünden wird die Sünde gegen den heiligen Geist, nach dieser die Idolatrie (wo zugleich von der Toleranz gegen Juden und Heiden die Rede ist), Häresie, Apostasie, Heuchelei, Simonie und Kirchenraub abgehan-

delt, womit die harmatologischen Untersuchungen und der erste Haupttheil des Werks schliesst.

4. Der zweite, welcher nach *Hugo* das *opus reparationis* betrachtet, beginnt mit dem dritten Bande. Gerade wie oben zuerst der Schöpfer und dann sein Werk betrachtet ward, gerade so hier zuerst der Erlöser, dann das Erlösungswerk. Die ersten fünf und zwanzig Quästionen besprechen die Möglichkeit und Zweckmässigkeit der Incarnation, den Antheil, den jede Person der Trinität daran hat, die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo, die Heiligung seiner Mutter schon im Schoosse der ihrigen, Christi Annahme der menschlichen Beschränktheit, seine Liebe, seinen Tod, die Frage, ob er wo Leib und Seele sich trennten noch Mensch war, seine Verklärung, Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft. Die sechs und zwanzigste Quästion beginnt mit der Bemerkung, die freilich zur ganzen Gliederung des Werks nicht recht passt, dass die Theologie theils *fidem*, theils *mores* betreffe und dass jetzt, nachdem von jenen gehandelt, zu diesen überzugehn sey, darum zuerst zur Bedingung aller Sittlichkeit zum Gesetz (Qu. 26—68). Zuerst kommt die *lex aeterna* zur Sprache, die mit dem göttlichen Willen zusammenfällt, und von der sowol die *lex indita* oder *naturalis* als die *lex addita* oder *scripta* abhängig ist. Unter der letzteren wird zuerst das Gesetz Mosis betrachtet, sowol der Theil, der die *lex moralis* enthält, d. h. der Dekalog, als auch die *lex judicialis* (Qu. 40—53) und *ceremonialis* (Qu. 54—59). Es folgen darauf: *lex et praecepta evangelii*, deren Verhältniss zum natürlichen und mosaischen Gesetz, deren Eintheilung in *praecepta* und *consilia*, je nachdem es sich um *opera necessitatis* oder *supererogationis* handelt, angegeben wird. Die ersteren werden in dieselben Arten zerlegt wie die Alttestamentlichen Gesetze, nur dass hier an die Stelle der Ceremonien die Sacramente treten, die nicht nur, wie die Gesetze, lehren was zu thun, sondern auch Kraft dazu geben. Darum machen sie den Uebergang zur Gnade, von der von der neun und sechzigsten Quästion an, die Rede ist. Ihre Nothwendigkeit, ihre Empfänger, ihre Eintheilung in *gratia gratis data* und *gratum faciens*, wird angegeben, dann zu ihren ersten Wirkungen der *fides informis*, *spes informis* und *timor servilis*, von da zu den eigentlichen Tugenden, der *fides formata*, *spes formata* und *caritas* übergegangen. Nur der Glaube, sowol nach seinem Subject als Object, wird in diesem Bande abgehandelt. Als Object des Glaubens wird der Inhalt der drei ökumenischen Symbole angegeben.

5. Der vierte Band des Werks macht den Eindruck, als

finde eine Lücke Statt zwischen seinem Anfange und Dem, womit der dritte schloss. Er behandelt in hundert und vierzehn Quästionen die Heilmittel, und zwar ganz wie dies bei *Hugo* geschehen war, zuerst die *sacramenta naturalis legis* (Opfer u. s. w.), dann die der *lex Moysis* (Beschneidung, Sabbathsfeier u. s. w.), endlich die der *lex evangelica.* Das Sacrament wird als *signum gratiae gratis datae* definirt; in ihrer Siebenzahl sollen die Sacramente den sieben Haupttugenden correspondiren, die zu stützen sie bestimmt sind. Qu. 9—23 behandeln die Taufe, 24—28 die Confirmation, 29—53 das Abendmahl, wobei die ganze Messordnung sehr ausführlich abgehandelt und in allen ihren Zügen gedeutet wird. Es folgt (Qu. 54—114) das Sacrament der Busse, deren einzelne Bestandtheile *contritio* (von der wie schon früher bei *Alanus* die *attritio* unterschieden wird), *confessio* und *satisfactio* durchgenommen werden. In der letzten werden als die einzelnen Momente *oratio, jejunium* und *eleemosyne* unterschieden; mit der letzteren schliesst der Band. Mindestens einer, vielleicht mehrere, hätten ihm folgen müssen, wenn Alles, was im Anfange des dritten Bandes als Gegenstand angegeben ist, die *sacramenta salutis per praesentem gratiam et praemia salutis per futuram gloriam* in gleicher Ausführlichkeit abgehandelt wäre, wie bisher. Bedenkt man, dass *Alexander* der Erste war, der dieses dialektische Zerlegen und Beweisen dessen, was die Sentenzensammler behauptet hatten, einführte, und sieht zugleich darauf, wie weit er es auf diesem Wege gebracht hat, so wird ihm Keiner hierin vorzuziehn seyn.

6. Ein Lieblingsschüler *Alexanders,* und von ihm selbst im J. 1238 mit der Fortsetzung seiner Vorlesungen betraut, *Johann von Rochelle (de Rupella),* der einen Commentar zum Lombarden geschrieben haben soll, scheint nur wiederholt zu haben, was der Meister gelehrt hatte. Wenigstens findet sich, was *Hauréau* nach Pariser Manuscripten aus psychologischen Werken desselben veröffentlicht hat, Alles, wenn auch in verschiedenen Orten zerstreut, in der Summa seines Meisters. Die Unterscheidung der *virtus sensitiva* und *intellectiva,* die weitere des *sensus* und der *imaginatio* in jener, der *ratio,* des *intellectus* und der *intelligentia* in dieser, die Unterscheidung der Seele als *perfectio corporis* von ihr als *perfecta* und *tota in toto corpore,* alles dieses findet sich schon bei *Alexander,* bei dem man überhaupt, je mehr man in ihn hineinliest, um so mehr erstaunt über den Fleiss und die Gewissenhaftigkeit, mit welchen er auch den kleinsten Fragen nicht aus dem Wege geht.

§. 196.

Hugo's Theologie hatte nicht nur die *cognitio*, den Lehr-Inhalt, betrachtet, sondern die seiner Schriften, welche man die mystischen zu nennen pflegt, die ihm nicht minderen Ruhm eingebracht hatten als seine Summa und seine Schrift de sacramentis, diese hatten die subjective Seite des Glaubens, den *affectus*, den schon er selbst als den eigentlichen Glauben bezeichnet, zu ihrem Gegenstande gemacht. *Alexander* hat sich bei seiner weiteren Fortbildung der Theologie nur an die erstere Seite gehalten, er ist deswegen ein reiner Sententiarier, ein blosser Summen-Vertheidiger. Soll Nichts verloren gehn, was der grosse, dem *Augustin* so oft verglichene, Theolog geleistet hatte, so wird auch die zweite, durch seinen Schüler *Richard* noch weiter ausgebildete, Seite wie er sie in seiner arca mystica u. s. w. gezeigt hat, der commentirend-fortbildenden Thätigkeit unterworfen werden müssen. Nicht nur das Dogma, sondern auch die Lehre von der mystischen Contemplation wird in Einklang gebracht werden müssen mit den Lehren der Peripatetiker, ganz wie *Avicenna* den *raptus* der Propheten mit dem Aristotelismus in Einklang gebracht hatte. Diese Ergänzung zu dem, was *Alexander* von Hales und *Johann* von Rochelle geleistet hatten, die eben, weil sie eine Ergänzung, sich sehr wohl damit verträgt, dass der welcher sie bildet auch, wie sie selbst, Summen commentirt, gibt der Schüler von beiden, *Bonaventura*, ein Mann, dessen Wesen und Entwicklungsgang ihn zur Lösung gerade dieser Aufgabe bestimmen, und dessen Verdienste andrerseits nur dann richtig gewürdigt werden können, wenn man immer an seine Aufgabe denkt.

§. 197.

Bonaventura.

1. *Johannes* (nach *Trithem.* de scr. eccl. und anderen *Eustachius*) *Fidanza*, bekannter unter seinem, wie Einige meinen durch einen Zufall ihm beigelegten, Zunamen *Bonaventura*, ist im J. 1221 in Bagnarea (Bagno regio) im Florentinischen geboren. Schon als Kind von seiner Mutter dem Franciscaner-Orden bestimmt, trat er in seinem zwei und zwanzigsten Jahre in denselben und hat durch seine reine Unschuld nicht nur die Bewunderung des greisen *Alexander* von Hales, sondern auch die aller übrigen Ordensgenossen erworben, so dass ihm sieben Jahre nach seinem Eintritt die Vorlesungen über die Sentenzen, sechs Jahre darauf sogar die Würde des Ordensgenerals übertragen ward; endlich aber ist sie der Grund gewesen, warum das Prädikat *seraphicus*,

welches sein Orden sich so gern beilegte, vorzugsweise ihm, dem *Doctor seraphicus* ist beigelegt worden. Als Cardinal und Bischof von Albano ist er während des Concils von Lyon am 13. Jul. 1274 gestorben, und im J. 1482 durch Papst *Sixtus IV* canonisirt. Seine Werke sind oft, zuerst 1482, dann auf Befehl Papst *Sixtus V* in Rom 1588 in sieben Foliobänden herausgegeben. Später ist, nach dieser und einer deutschen Ausgabe im J. 1668, in Lyon eine noch vollständigere, gleichfalls in sieben Bänden Fol., erschienen, die leider viele Druckfehler enthält. In derselben findet sich im Ersten Bande: Principium SSae, Illuminationes ecclesiae s. Expositio in Hexaemeron (nach einer Nachschrift herausgegebene im Todesjahr des *Bonaventura* gehaltene Vorlesungen), Expositiones in Psalterium Ecclesiasten Sapientiam et Lamentationes Hieremiae; im zweiten Bande: Expositio in Cap. VI Evang. Matth., de oratione Domini, in Evang. Luc., Postilla super Joannem, Collationes praedicabiles ex. Jo. Ev. collectae; im dritten Bande: Sermones de tempore (Predigten für alle Sonntage des Kirchenjahrs), Sermones de Sanctis totius anni, Sermones de Sanctis in genere; im vierten und fünften Bande die Commentare zu den Sentenzen des Lombarden; endlich im sechsten und siebenten die Opuscula, nämlich: (VI) de reductione artium ad theologiam, Breviloquium, Centiloquium, Pharetra, Declaratio terminorum theologiae, Sententiae sententiarum, de quatuor virtutibus cardinalibus, de septem donis Sp. Sti., de resurrectione a peccato, de tribus ternariis peccatorum infamibus, Diaetae salutis, Meditationes vitae Christi, Lignum vitae, de quinque festivitatibus pueri Jesu; (VII) Sermones de decem praeceptis, viginti quinque memorabilia, de regimine animae, Formula aurea de gradibus virtutum, de pugna spirituali contra septem vitia capitalia, Speculum animae, Confessionale, de praeparatione ad missam, de instructione sacerdotis etc., Expositio missae, de sex alis Seraphim, de contemptu saeculi, de septem gradibus contemplationis, Exercitia spiritualia, Fascicularis, Soliloquium, Itinerarium (die älteren Ausgaben haben alle Itinerarius) mentis ad Deum, de septem itineribus aeternitatis, Incendium amoris, Stimuli amoris, Amatorium, de ecclesiastica hierarchia. Hierauf folgt die Legenda Sti Francisci und eine Reihe von Schriften, welche die Ordensregel theils den Gliedern des Ordens auseinandersetzt, theils gegen Angriffe vertheidigt. In einem Anhange befinden sich die Schriften, deren Aechtheit bezweifelt wird, darunter die Mystica theologia, die sich selbst als Erklärung der gleichnamigen Schrift des Dionys. Areopag. ankündigt und das Compendium theologicae veritatis.

2. Ganz wie seine Vorgänger *Hugo* und *Alexander*, vereinigt auch *Bonaventura* die übrigen Wissenschaften und namentlich die Philosophie mit der Theologie so, dass sie ihr dienstbar gemacht werden. Seine Behandlung der Wissenschaften ist daher nur eine praktische Durchführung dessen, was seine kleine Abhandlung de reductione artium ad theologiam entwickelt hatte. In dieser sucht er nachzuweisen, warum das *lumen inferius*, durch welches wir der sinnlichen Erkenntniss theilhaft werden, gerade durch die bekannten fünf Wege in uns hineintrete, warum das *lumen exterius*, vermöge des wir der mechanischen Künste fähig sind, gerade die sieben von *Hugo* aufgezählten (s. oben §. 165, 2) erzeuge, geht dann weiter zu der Betrachtung des *lumen interius* über, durch welches wir philosophische Erkenntniss haben, und zeigt, wie die drei Theile der Philosophie *rationalis*, *naturalis* und *moralis*, jede wieder in drei zerfallen *(Grammatica Logica et Rhetorica, Metaphysica Mathematica et Physica, Monastica Oeconomica et Politica)*, wie aber alle diese nur Hinweisungen sind auf das *lumen superius* der Gnade, dessen wir theilhaft werden durch die h. Schrift. Eben weil diese die eigentliche Grundlage alles wahren Wissens ist, deswegen entnimmt sie ihre Gleichnisse und Ausdrücke allen Gebieten der niederen Erkenntniss, und werden wieder diese nur dann richtig gewürdigt, wenn man stets festhält, dass in Allem, was wir wissen, *interius latet Deus*. Freilich, um dies zu erkennen, darf man bei dem historischen Sinn der h. Schrift nicht als bei dem einzigen stehen bleiben, sondern man muss, wie *Augustin* und *Anselm*, sie allegorisch auslegen, um darin den verborgenen Inhalt des Glaubens, ferner moralisch oder tropologisch wie *Gregor* und *Bernhard*, um darin verborgene Winke für das Leben, endlich aber anagogisch oder mystisch wie der Areopagite und *Richard*, um darin Winke über die völlige Einheit mit Gott zu finden. *Hugo* sey der einzige Theolog gewesen, der in allen drei Weisen ganz gleiche Stärke gezeigt habe.

3. Da diese höheren Auslegungsweisen ohne ein gehöriges historisches Verständniss der h. Schrift, dieses aber ohne eine Kenntniss der ganzen Heilsordnung unmöglich ist, so wird in dem Breviloquium diese, kurz ohne allen gelehrten Apparat, entwickelt, so dass immer in einigen kurzen Sätzen die katholische Lehre hingestellt, dann aber die *ratio ad intelligentiam praedictorum* hinzugefügt wird, um zu zeigen, dass diese Sätze nicht widervernünftig sind. Nicht nur dass für die Philosophie immer *Aristoteles* als Gewährsmann citirt wird, dass sein *infinitum actu non datur* als Axiom behandelt wird, das selbst die göttliche Allmacht nicht umstossen

könne, sondern alle Lehren über das Weltgebäude, die Elemente, die Seele, ihre Kräfte, den Willen u. s. w. zeigen in *Bonaventura* einen Anhänger der peripatetischen Lehre, wie sie sich bei den neuplatonischen und arabischen Commentatoren gestaltet hatte. Einen Widerspruch zwischen dieser Kosmologie und der h. Schrift findet er um so weniger, als die letztere ihm vorzugsweise das Buch der Erlösung ist, darum aber Alles, was die Beschaffenheit der Welt betrifft, aus dem *liber creationis*, der Natur, herausgelesen werden muss. Wird dieses letztere mit dem richtigen Sinn gelesen, so lehrt es auch Gott erkennen, von dem die untermenschlichen Wesen das *vestigium*, der Mensch die *imago* zeigen. Als eine Vorarbeit zu dem Breviloquium so wie zum Centiloquium — (so genannt, weil darin die Lehre vom Bösen und seiner Schuld und Strafe, so wie vom Guten und seiner Bedingung (der Gnade) und seinem Ziel, dem Heil, in hundert Sectionen abgehandelt wird) — ist die Pharetra anzusehn, eine Zusammenstellung der berühmtesten Autoritäten über alle die Glaubenspunkte, welche er in jenen beiden Schriften bespricht. Zeigen schon diese Werke, wie genau *Bonaventura* mit den Lehren der Kirche vertraut, und wie wichtig ihm die systematische Ordnung derselben ist, so erhellt das noch mehr aus seinem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden, dessen dritter Theil namentlich von den späteren Theologen eben so als unübertroffen pflegte citirt zu werden, wie sie behaupteten, dass *Duns* (s. unten §. 214) in seinem Commentar zum ersten, *Aegidius Colonna* (s. unten §. 204. 4) zum zweiten, und *Richard von Middletown* (s. unten §. 204. 5) zum vierten, den Preis vor Allen verdient habe. Die Sentenzen des Lombarden hat übrigens *Bonaventura* so hoch gehalten, dass seine Sententiae sententiarum den Inhalt jeder Distinction versificirt enthalten, ohne Zweifel um es dadurch zu erleichtern dieselben ihrem ganzen Inhalt nach dem Gedächtniss einzuprägen.

4. Viel wichtiger aber als das Dogma, so weit es Object der Erkenntniss, ist dem *Bonaventura* die Seite der Religion, nach welcher sie *affectus* ist. Was das Glauben ist, wie man dazu gelangt und wie über dasselbe hinausgeht?, das sind Fragen, zu deren Beantwortung er sich viel mehr angezogen fühlt als zur Erörterung der Glaubenslehren. Wie er bei der letztern Aufgabe sich an den Lombarden anlehnte, so bei jener an *Hugo* und *Richard* von St. Victor, so wie an den ihm geistesverwandten *Bernhard* von Clairvaux. Sein Soliloquium ist, wie er das selbst eingesteht, *Hugo's* arrha animae nachgebildet: in einem Gespräch des Menschen mit seiner Seele weist er dieselbe an, durch einen

Blick in sich selbst zu erkennen, wie sie durch die Sünde entstellt sey, dann durch einen Blick ausser sich die Eitelkeit der Welt, durch einen unter sich die Strafe der Unseligkeit, durch einen über sich die Herrlichkeit der Seligkeit zu erkennen, und demgemäss ihr ganzes Verlangen von sich selbst und der Welt ab, auf Gott zu richten. Eben so ist in seiner Schrift de septem itineribus aeternitatis, namentlich dort, wo von der *meditatio* gehandelt wird, sehr Vieles ganz wörtlich aus *Richards* Benjamin major, der aber als arca mystica citirt wird, entlehnt. Ausser ihm aber werden noch andere, ältere und neuere, Schriftsteller excerpirt, so dass in der ganzen Schrift viel weniger *Bonaventura* zu Worte kommt, als seine Gewährsmänner. Am selbstständigsten erscheint er in zwei Schriften, die überhaupt als die wichtigsten in dieser Classe anzusehn sind, den Diaetae salutis und dem Itinerarius mentis in Deum. In dem ersteren werden die neun Tagereisen *(diaetae)* dargestellt, in welchen die Seele von den Lastern zur Reue, von da bis zu den Geboten, dann zu den heiligen Rathschlägen (der Armuth, Ehelosigkeit und Demuth), weiter bis zu den Tugenden, ferner bis zu den sieben Gaben des heiligen Geistes *(Jesai.* 11, 2), dann bis zu den sieben Seligkeiten *(Matth.* 5, 3 ff.), von da bis zu den zwölf Früchten des h. Geistes *(Gal.* 5, 22), von da bis zum Gericht, endlich bis zum Himmel sich erhebt, und mit einer Schilderung der Verdammniss und Seligkeit geschlossen. Noch eigenthümlicher, und von allen seinen Schriften am Meisten gelesen und gepriesen, ist der Itinerarius. Es wird in dieser im J. 1263 entworfenen Schrift der Unterschied des *vestigium* und der *imago Dei* zum Ausgangspunkt genommen, und nun gezeigt, dass, je nachdem die Untersuchung vom ersteren oder letzteren, oder endlich von dem geoffenbarten Worte ausgehe, es drei verschiedene Weisen der Erhebung zu Gott oder drei verschiedene Theologien gebe, die *theologia symbolica*, welche von dem *extra nos* beginnt und dem *sensus* entspricht, die *th. propria*, welche von dem beginnt was *intra nos* ist, und der *ratio* entspricht, endlich die *theologia mystica*, welche ihren Ausgangspunkt *supra nos* nimmt, und die *intelligentia* zu ihrem Organ hat. Weil aber jede dieser Stufen wieder verdoppelt erscheint, — indem man Gott entweder *per vestigia* findet, indem man aus dem *pondus numerus et mensura* in den Dingen auf die Dreiheit in der ersten Ursache zurückschliesst, oder *in vestigiis*, indem die Betrachtung der körperlichen, geistigen und gemischten Wesen in der Welt uns gleichfalls auf jene Dreiheit führt, indem man ferner eben so Gott *per imaginem* erkennt, weil *memoria intellectus* und *voluntas* in uns den

dreieinigen Gott beweisen, und *in imagine,* weil die drei theologischen Tugenden als Wirkungen des dreieinigen Gottes seine Präsenz beweisen; indem endlich wir Gott erkennen *per ejus nomen,* da das Seyn, nach dem V. T. der eigentliche Name Gottes, nur seyend gedacht werden kann, und *in ejus nomine,* da Gott als gut, wie ihn das N. T. lehrt, nur gedacht werden kann, wenn er dreieinig ist, — so werden sechs verschiedene Stufen der Erkenntniss unterschieden, indem zu dem *sensus* die *imaginatio,* zur *ratio* der *intellectus,* zu der *intelligentia* der *apex mentis* hinzutritt. Dass *Bonaventura* diesen letzteren auch *synderesis* nennt, beweist, dass er durchaus nicht ein bloss theoretisches Verhalten zu Gott für das höchste hält, sondern dass es ihm vor Allem auf das Erleben Gottes ankommt, auf jene *experientia affectualis,* welche er bald ein Schmecken Gottes, bald ein in ihm Trunkenwerden nennt, bald wieder als ein Uebergehn in Gott, als ein Gott Anziehen, ja ein in Gott Verwandeltwerden bezeichnet; so in den Stimulis amoris. *Non disputando sed agendo scitur ars amandi* sagt er u. A. in seinem Incendium amoris.

5. Diese völlige Hingabe an Gott, bald *quies,* bald *sopor pacis* genannt, wird nun als der Sabbath des Lebens, im Gegensatz zu jenen Vorstufen, die dem Sechstagewerk gleichen, bezeichnet; er ist dem Menschen nur erreichbar durch die in *Christo* erschienene Gnade. Deshalb handelt es sich darum, *Christum* ganz in sich aufzunehmen, völlig mit ihm Eins zu werden. Nichts erleichtert dies so als das Sichvertiefen in seine Geschichte, namentlich in die seiner Leiden. In der Schrift de quinque festivitatibus pueri Jesu und in den Stimuli amoris geht die Schilderung, wie die Seele in sich alle Zustände der Mutter *Jesu* nach der Empfängniss wiederholen solle, wie die Wunden *Christi* der Eingang seyen in die Apotheke, die alle Heilmittel enthält, wie die Lanze zu beneiden sey, weil sie in *Jesu* Seite drang u. s. w., bis zur geschmacklosen Spielerei. Viel würdiger gehalten sind die Meditationes vitae Christi, für eine Ordensschwester geschrieben, in denen die Lücken, welche die Bibel in der Geschichte *Jesu* lässt, durch die dichtende Phantasie ausgefüllt werden, der Streit, den Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vor der Menschwerdung führen, wie ihn der *h. Bernhard* dramatisirt hatte, den Eingang, und Untersuchungen über *Martha* und *Maria,* d. h. über das active und contemplative Leben den Schluss bilden. Kaum weniger heiss als die Liebe zu *Christo* spricht sich in allen Schriften *Bonaventura's* die zur Jungfrau *Maria* aus. Nach dieser steht bei ihm der Gründer seines Ordens in den höchsten

Ehren. Sie beide werden auch immer als die Beispiele der allerinnigsten Vereinigung mit Gott angeführt. Obgleich nämlich diese Vereinigung mit Gott, die manchmal (z. B. in de tribus ternariis peccatorum) als die Rückkehr der Seele in ihren ewigen Ort bezeichnet wird, vermöge der sie ewig sey, da ja *locus est conservativus locati, unde res extra locum non conservatur*, manchmal wieder als das Wohnen in dem *manerio aeterno*, obgleich sie das höchste Ziel ist, so gibt es doch innerhalb ihrer verschiedene Wohnungen, die in einem Rangverhältniss stehn. Bei der grossen Neigung *Bonaventura's* Parallelen zu ziehn mit den Sphären und Zeiten der Schöpfung, namentlich wo es sich um Lieblingszahlen handelt — (vor Allem die Drei, dann aber auch die Sechs als erster *numerus perfectus*, ferner Sieben, wo er gern auf den *septiformis septenarius vitiorum, virtutum, sacramentorum, donorum, beatitudinum, petitionum, dotum gloriosarum* hinweist, endlich Neun wegen der himmlischen Hierarchie) — ist es erklärlich, wenn er innerhalb des Schmeckens Gottes bald von verschiedenen Graden der Trunkenheit spricht, bald bestimmter in einer eignen Schrift die *septem gradus contemplationis* schildert, bald endlich und zwar am Häufigsten von drei Haupt-, in je drei Neben-Stufen zerfallenden Stufen der Vereinigung mit Gott spricht, deren unterste nach der seit dem Areopagiten feststehenden Ordnung die engelgleiche, die oberste die seraphische heisst. Diese Stufen sollen sich gerade so verhalten wie die Stände, in welche die Menschheit zerfällt, an deren Spitze die drei Ordnungen der einsamen Contemplativen stehn, auf welche die drei Ordnungen der Vorgesetzten (*Praelati*) folgen, unter denen dann eben so drei Ordnungen der Untergebnen (*Subjecti*) stehn. Es ist kein Wunder, dass *Bonaventura* später besonders von predigenden Mystikern ausgebeutet ward. Die feinen Zerlegungen, die oft in sehr pointirter Weise formulirt werden, lassen manche seiner Schriften wie eine Reihe höchst geistreicher Predigt-Dispositionen erscheinen. Den Diaetis Salutis hat er ausdrücklich solche Dispositionen als Anhang hinzugefügt.

§. 198.

Während die Franciscaner sich den *Theologorum Monarcha* erobern, unter dessen Augen und Pflege in ihrem Schoosse der *Doctor seraphicus* erwächst, geht in dem Dominicanerorden ein Doppelgestirn von Lehrer und Schüler auf, das seine Strahlen bald weiter verbreiten sollte. War bei jenen beiden nicht nur Hauptsache, sondern auch der Ausgangspunkt die Theologie, so dass sie was die grossen Theologen von St. Victor gelehrt hatten, mit Hülfe

des *Aristoteles* zu erklären und zu vertheidigen suchen, so schlägt dagegen der *Doctor universalis* einen anderen Weg ein: der Gegenstand seines Studiums ist von Anfang an der griechische Weltweise, wo derselbe eine Lücke liess seine Ergänzer, wo er nicht klar ist, seine Erklärer. Mehr als zehn Jahre widmet er allein der Aufgabe, die Weltweisheit dieser Männer sich anzueignen, und eben so viele Zeit der anderen, als Lehrer und Schriftsteller die Bekanntschaft mit der Peripatetischen Lehre zu verbreiten. Dabei hindert ihn das gar nicht, dass der einzige Christ, dessen Schrift er, als den Aristotelischen ebenbürtig, diesen einordnet und gleich ihnen commentirt, der der Kirche mindestens verdächtige *Gilbert* ist. Erst nachdem er diese Aufgaben gelöst hat, stellt er sich, wie schon der Titel seines Hauptwerks anzeigt, eine ähnliche wie der *Halensis*, dessen Arbeit er auch fleissig benutzt. Aber, obgleich er den *Hugo* von S. Victor eben so kennt und schätzt wie Jener, und ein mystischer Zug, den er vielleicht mehr hat als *Alexander*, ihn zu den Victorinern lockt, lässt er sich doch in seinem Gange nicht von diesen bestimmen, sondern von dem, im Vergleich zu *Hugo* prosaisch verständigen Lombarden, und erzieht seinen Lieblingsschüler nicht, wie Jener, dazu im Sinne der späteren Victoriner im eignen Innern zu wühlen und zu schwelgen, sondern leitet ihn auf die Bahn derer, die jenen Mustern des *Bonaventura* als verwirrende Labyrinthe gegolten hatten (s. oben §. 173). Wird der Ausdruck nicht gar zu sehr gepresst, so kann man sagen: die theologischen Arbeiten *Alberts* verhalten sich zu denen *Alexanders*, wie die Religionsphilosophie zur speculativen Dogmatik.

Albert der Grosse.

J. Sighart Albertus Magnus. Sein Leben und seine Wissenschaft. Regensburg 1857.

§. 199.

Leben und Schriften Alberts.

1. *Albert*, der älteste Sohn des Herrn *von Bollstädt*, ist in der schwäbischen Stadt Lauingen, wo sein Vater die Rechte des Kaisers vertrat, wahrscheinlich im J. 1193 geboren und hat nach einer sorgfältigen Erziehung im J. 1212 die Universität Padua, wo damals ganz besonders die *artes* blühten, bezogen. Sein eifriges Studium des *Aristoteles*, das nicht recht zu dem Misstrauen passt, welches die Kirche damals noch dagegen hatte, soll ausdrückliches Gebot der Jungfrau Maria gewesen seyn, und erscheint daher entschuldigt. Dies Studium führte dann von selbst zu dem der Naturwissenschaften und der Medicin. Zehn Jahre beschäf-

tigte er sich so, von seinen Mitschülern schon als der Philosoph bezeichnet. Den Entschluss, in den Dominicanerorden zu treten, brachte der General desselben, der deutsche *Jordanus* im J. 1223 zur Reife, und von da ab ward erst, in Bologna, Theologie, d. h. zuerst der Text und dann die Sentenzen, studirt. In seinem sechs und dreissigsten Jahre ward *Albert* nach Cöln, wo der Orden seit 1221 ein Haus hatte, gerufen, um dort namentlich die weltlichen Wissenschaften zu lehren, und ward hier bald als Lehrer der Philosophie so berühmt, dass er von dem Orden bald hier- bald dorthin geschickt wurde, um in den Häusern desselben die Wissenschaft in Schwung zu bringen und, wo möglich, sich Nachfolger zu bilden. So hat er in Regensburg, Freiburg, Strassburg, Paris, Hildesheim in den Jahren 1232—1243 gelehrt, in welchem Jahre er nach Cöln zurückkehrt, um die Leitung der Schule, in der jetzt *Thomas* von Aquino zu glänzen anfängt, wieder zu übernehmen. Im J. 1245 ist er wieder in Paris, um den, endlich eroberten, Lehrstuhl zu zieren und wohl auch um die höchsten gelehrten Würden zu erlangen. Als Doctor kehrt er wieder nach Cöln zurück, wo die Schule jetzt einer Universität ähnlich eingerichtet wird. Zum Lehrer der Theologie ernannt, wendet er jetzt seine Thätigkeit mehr dem theologischen und dem praktischen Priesterberuf zu. Den Commentaren zum *Aristoteles* und zum Areopagiten folgen jetzt die zur h. Schrift. Zugleich beschäftigen ihn Predigten und praktische Bearbeitungen der Glaubenslehre. Noch mehr tritt die kirchliche Wirksamkeit hervor, als er im J. 1254 zum Provinzial seines Ordens für Deutschland ernannt, die Klöster zu revidiren erhielt. Freilich machte ihn dies auch mit ihren Bibliotheken bekannt, und jedes neue MSC., das er sich abschrieb oder abschreiben liess, mehrte die Kenntnisse des Mannes, dem man früh schon übernatürliche zuschrieb. Neuen Ruhm erwarb er sich, als er, eigens dazu nach Anagni berufen, vor Papst und Concil die Angriffe der Pariser Universität auf die Bettelorden siegreich zurückschlug, und gleichzeitig vor diesem Kreise das Evangelium Johannis erklärte und die Irrlehren des *Averroës* bekämpfte. Nach Deutschland zurückgekehrt, lag er den beschwerlichen Pflichten des Provinzials bis zum J. 1259 ob, wo er endlich derselben enthoben ward, freilich um die noch schwierigeren eines Bischofs von Regensburg auf ausdrücklichen Befehl des Papstes zu übernehmen. Sein Commentar zum Lucas zeigt, dass er von seinen vielen Geschäften sich die Zeit für diese seine wichtigste exegetische Schrift zu erübrigen wusste. Doch ward ihm die Stellung immer peinlicher und endlich im J. 1262 ward seine Resignation

angenommen. Das Klosterleben, in das er zurückkehrte, wurde für eine Zeit lang dadurch unterbrochen, dass er durch Bayern und Franken als Prediger des Kreuzes wanderte. Sonst lebte er bald in dem einen bald in dem andern Hause seines Ordens, zuletzt wieder in seinem lieben Cöln. Im J. 1274, gleich nachdem ihm der Tod seines Lieblingsschülers *Thomas* offenbart worden war, wohnte er dem Concil von Lyon bei, und vertheidigte auf seiner Rückkehr von da in Paris öffentlich einige Schriften seines theuren Jüngers. In Cöln wurde dann die, viel früher begonnene, theologische Summa in ihrem zweiten Theile beendigt. Den dritten und vierten zu schreiben hat ihn sein Alter, oder dass die Summa des *Thomas* ja vorlag, verhindert. Die kleine Schrift de adhaerendo Deo ist die letzte, die er, in einem Alter von vier und achtzig Jahren, geschrieben hat. In seinem sieben und achtzigsten Jahre hat er sein frommes, in jeder Beziehung musterhaftes Leben beschlossen, das ihm die beiden Ehrennamen des Grossen und des doctor universalis eingetragen hat.

Alberts Werke sind in Lyon von *Petr. Jammy* im J. 1651 in 21 Foliobänden herausgegeben. Vieles Unächte ist aufgenommen, Anderes wieder, was für ächt gilt, fehlt darin. Auch ist der Druck nicht sehr correct. Die eigentlich philosophischen Schriften füllen die ersten sechs Bände, von denen der erste die logischen Schriften, der zweite die physikalischen, der dritte die Schriften über Metaphysik und Psychologie, der vierte die ethischen, der fünfte die kleineren physikalischen Schriften, der sechste die Zoologie enthält. Dazu kommt der ein und zwanzigste Band mit der Philosophia pauperum.

§. 200.

Albert als Philosoph.

1. Wie *Avicenna*, der ihm auch unter den Commentatoren des *Aristoteles* am Höchsten steht, commentirt *Albert* die Schriften des *Aristoteles* so, dass er die Lehren desselben aus sich, darum nicht immer mit des *Aristoteles* Worten, reproducirt, auch, wo er glaubt eine Lücke zu finden, dieselbe ergänzt. Dabei bedient er sich fast nur solcher Uebersetzungen, die aus dem Arabischen gemacht sind. Nur die logischen Schriften machen hievon in sofern eine Ausnahme, als ihm die Theile des Organon, welche die alte Logik enthielten, in des *Boethius* Uebersetzung, dagegen die Analytiken und Topiken in ihren Bearbeitungen durch *Alfarabi*, *Avicenna* und *Averroës* den Leitfaden bilden. Er will die Logik nicht als eigentliche Wissenschaft, sondern nur als Vor-

bereitung dazu gelten lassen, weil sie nicht, wie die übrigen Theile der Philosophie, ein bestimmtes Seyn betrachtet, sondern vielmehr alles Seyn wie es unter den sprachlichen Ausdruck fällt, so dass sie zur *philosophia sermocinalis* gehört, nicht die *res*, sondern die *intentiones*, d. h. Begriffe, *rerum considerat*. Ihre eigentliche Aufgabe ist, zu zeigen wie vom Bekannten man zur Erkenntniss des Unbekannten gelange, und sie zerfällt darum, wie *Alfarabi* schon richtig gezeigt hat, da das bisher Unbekannte ein *incomplexum* oder *complexum* seyn kann, in die Lehre von der Definition und in die vom Schluss und Beweis. Diesem gemäss werden die Schriften des Organon in zwei Hauptabtheilungen zerlegt, je nachdem sie die Daten für die richtige Definition herbeischaffen, wie die Schriften de praedicabilibus, de praedicamentis, de sex principiis, — oder aber nicht nur die Subjecte und Prädicate zu Urtheilen und Schlüssen, sondern diese selbst zu finden lehren, wie die anderen Schriften des Organon.

2. Die neun Tractate de praedicabilibus, auch als de universalibus citirt, geben eine Paraphrase der Isagoge des *Porphyrius*, in welcher das Verhältniss der Prädicabilien so festgestellt wird, dass die *differentia* für das *genus* das ist, was das *proprium* für die *species*, und das *accidens* für das *individuum*. Dabei ist bemerkenswerth, dass er die Frage nach den Universalien gerade so allseitig beantwortet, wie ihm dies von *Avicenna* (s. oben §. 184, 1) angezeigt worden war: Sie sind *ante res* als Urbilder im göttlichen Verstande, *in rebus*, indem sie das *quid est esse* derselben angeben, *post res*, indem unser Verstand sie von den einzelnen Dingen abstrahirt. Die Schrift de praedicamentis behandelt unter diesem Namen die Aristotelischen Kategorien, die sogleich so geordnet werden, dass der *substantia* die neun übrigen als *accidentia* gegenüber gestellt werden, mit der ausdrücklichen Erklärung, dass, wenn die *principia essendi* und *cognoscendi* nicht dieselben wären, unser Wissen ein falsches wäre, und daher unserem Unterscheiden von Substanz und Accidenz der des substanziellen und accidentellen Seyns parallel gehe. Bei der Unterscheidung der *substantia prima* und *secunda* (s. oben §. 86, 6) wird die erstere als ein *hoc aliquid* bezeichnet, das *materiam habet terminatam et signatam accidentibus individuantibus*, und ein *ens perfectum* sey, oder *ultimam perfectionem* habe. Solcher *accidentia individuantia* werden an verschiedenen Orten mehrere, bis sieben, unter ihnen das *hic et nunc*, angegeben. Nach der Quantität wird die Qualität und das *ad aliquid* abgehandelt, und gezeigt, dass in der *qualitas* auch das *agere* und *pati*, in dem

ad aliquid auch *ubi*, *quando*, *positio* und *habitus* enthalten sey. Mit dieser letzten Behauptung, an die sich bei *Albert* die Lehre von den Postprädicamenten schliesst, streitet eigentlich, dass er des *Gilbert* Buch de sex principiis (s. oben §. 163, 1), das ja hier eine Lücke ausfüllen sollte, eben so gewissenhaft commentirt, als wäre es ein Aristotelisches Buch.

3. Den Uebergang zur Theorie des Schlusses und Beweises bilden die beiden, in fünf und zwei Tractate zerfallenden, Bücher Perihermeneias, welche dem Aristotelischen Buche (s. oben §. 86, 1) Schritt für Schritt commentirend und vertheidigend folgen. Es folgen die neun Tractate des Lib. I priorum analyticorum, welche den Schluss auf das *dici de omni et nullo* stützen, dann die *Figurae* desselben so wie deren verschiedene *conjugationes* entwickeln und dann in eine sehr genaue Untersuchung darüber eingehn, wie sich die Sache je nach dem modalen Charakter der Prämissen gestalte. Am Schluss des vierten Tractats werden die Regeln über die dreifache *mixtio* des *necessarii et inesse*, des *inesse et contingentis*, des *contingentis et necessarii* übersichtlich zusammengestellt. Sehr ausführlich werden die Reductionen einer Figur auf die andere, nicht nur die der zweiten und dritten auf die erste, sondern auch umgekehrt, betrachtet. Es folgen dann sieben Tractate über Lib. II prior. analyt., welches den zu Stande gekommenen Schluss, seine Beweiskraft so wie seine möglichen Fehler erörtert, dabei aber immer Streitigkeiten der Schule berücksichtigt. Lib. I posteriorum folgt in fünf, diesem Lib. II poster. in vier Tractaten. Sie enthalten die Untersuchungen, denen *Albert* den höchsten Platz einräumt, weil hier nicht mehr nur die formelle *necessitas consequentiae*, sondern die materielle Wahrheit des Schlusssatzes, die *necessitas consequentis* berücksichtigt wird. Da dieselbe von der Wahrheit und Gewissheit der Prämissen abhängt, so werden zuerst dreizehn Grade der Gewissheit unterschieden, und daran ausführliche Untersuchungen über das deductive Verfahren geknüpft, und gezeigt, wie das Wissen und wie die Unwissenheit folgert. Die drei Grade des über den Beweis hinausgehenden *intellectus*, der nicht an den Beweis heranreichenden *sensus* und *opinio*, und der auf dem Beweise beruhenden *scientia*, deren discursive Erkenntniss der intuitiven des Intellects entgegen gestellt wird, werden unterschieden, und mit der *intelligentia* als der Erkenntniss der, nicht mehr zu definirenden und zu beweisenden, Principien alles Definirens und Beweisens geschlossen.

4. Zwischen diesem unbeweisbar Gewissen und dem ersten

Demonstrirbaren bedarf es einer Vermittelung. Diese kann *inventio* genannt werden, und während bisher die *ratio disserendi* betrachtet war, wie sie *ratio judicandi* ist, wird jetzt dieselbe betrachtet werden so weit sie *ratio inveniendi*. Dies ist der Zweck der acht Bücher Topicorum, die in neun und zwanzig Tractaten die gleichnamige Aristotelische Schrift (s. oben §. 86, 5) begleiten. Es soll hier gezeigt werden, wie durch dialektische Schlüsse aus Wahrscheinlichem das im höchsten Grade Gewisse gefolgert werden kann, oder, was ziemlich auf dasselbe hinausgeht, wie Probleme gelöst werden. In dem ersten Buche wird die Dialektik im Allgemeinen, in den sechs folgenden sie in Beziehung auf einzelne Probleme, im achten als Disputirkunst betrachtet. Daran schliessen sich dann die beiden Libri elenchorum an, die in sieben und fünf Tractaten den sophistischen Scheinbeweisen Fehler, sey es in der Form, sey es im Inhalt, gegen die Regeln des Schliessens nachweisen. *Albert* rechtfertigt dabei die Eintheilung dieser Untersuchung in zwei Bücher, deren Verhältniss er mit dem der Dialektik und Apodiktik vergleicht.

5. Was nun die eigentlichen *(essentiales)* Theile der Philosophie betrifft, und zwar zuerst den theoretischen *(scientia theorica, realis, speculativa* u. s. w.), so zerfällt diese in Metaphysik, Mathematik und Physik, die es mit dem intelligiblen, imaginabelen und sensiblen Seyn zu thun haben. Obgleich die eben angegebene Reihenfolge die sachliche, so soll doch, weil unsere Erkenntniss mit dem Sinnlichen anfängt, *ordine doctrinae* mit der Physik begonnen werden, und so gibt *Albert*, indem er in ähnlicher Weise wie bisher das Organon so die physikalischen Schriften des *Aristoteles* (s. oben §. 88) commentirt, eine Darstellung der *scientia naturalis*, die den doppelten Zweck hat, mit dieser Wissenschaft und mit der *litera* des *Aristoteles* die Leser, zunächst in seinem Orden, bekannt zu machen. Der zweite Band der gesammelten Schriften enthält Physicorum Libb. VIII, de coelo et mundo Libb. IV, de generatione et corruptione Libb. II, de meteoris Libb. IV, die sich ziemlich genau an *Aristoteles* halten, und in welchen auch die Grundbegriffe der Mathematik abgehandelt werden, so dass *Albert* von diesen Untersuchungen als von seinem *quadrivium* sprechen, sie als seine Lehren über die *scientiae doctrinales* oder *disciplinares* (vgl. oben §. 147) citiren kann. An die Meteore schliessen sich dann die ersten hundert Blätter des dritten Bandes an, welche die drei Bücher *de anima* enthalten, einen Commentar, der durch *digressiones* unterbrochen wird, in welchen andere Ansichten erwähnt und, wo möglich, mit denen des *Ari-*

stoteles vermittelt werden. Nicht gerade zum Vortheil der Consequenz wird die Seele als Entelechie des Leibes gefasst und doch, weil einzelne ihrer Functionen nicht an Organe gebunden seyen, behauptet, diese und also die ganze Seele sey *separata*. In der Theorie der Sinne spielen die von den Dingen ausgehenden *species* oder *intentiones*, die, weil sie immateriell, *spirituales* heissen, eine grosse Rolle. An die fünf Sinne und den *sensus communis* soll sich die *vis imaginativa* und *aestimativa* schliessen, die allen, ferner die *phantasia*, die wenigstens den vollkommneren Thieren zukommt, endlich die *memoria*. Kein Punkt wird mit so viel Digressionen besprochen, wie der *intellectus* oder die *pars rationalis* der menschlichen Seele. Es handelt sich hier darum, zu zeigen, dass er unveränderlich, von der Materie unabhängig, für das Allgemeine empfänglich und also kein *hoc aliquid* oder *individuatum* sey, und dass demnach jeder Mensch seinen eignen Intellect habe, wodurch er eben unsterblich ist. Dazu werden die Theorien des *Alexander* von Aphrodisias, *Themistius, Avempace, Abubecher, Averroës, Avicembron,* früherer Platoniker und Neuerer, die sich ihnen anschliessen, kritisirt, und wird gegen sie vertheidigt, was nach *Albert* die eigentliche Meinung des *Aristoteles* ist. Dabei wird gezeigt, dass der *intellectus possibilis* in einem ganz anderen Sinne *potentia* sey als die Materie dies war. Ueber den *intellectus agens* ist weniger gesagt, es wird da auf die Metaphysik verwiesen. Durch den *intellectus practicus* wird der Uebergang gemacht zu der, von jenem verschiedenen, *voluntas,* welche bei dem Menschen an die Stelle des *appetitus* der Thiere tritt. Der Wille ist frei, selbst von den Beweisen der Vernunft nicht zur Wahl genöthigt, wirkt als reine *causa sui*. Wo gehandelt werden soll, müssen beide sich vereinigen: die Vernunft erklärt für gut *(discernit)*, der Wille nimmt in Angriff *(impetum facit)*. Die allgemeinen und angebornen Grundsätze des *intellectus practicus* bilden die *synderesis,* welche eben so wenig irrt, wie die theoretischen Vernunftaxiome, welchen ihr Inhalt entspricht. Aus der Synderesis als Obersatz und der erkennenden Vernunft, die den Untersatz liefert, entsteht die *conscientia*. Die Verbindung des *intellectus* und der *voluntas* gibt das *liberum arbitrium,* in dem der Mensch *arbiter* ist, weil er Vernunft, *liber*, weil er Wille ist. Nicht das *liberum arbitrium*, sondern die *libertas* darin muss als der Sitz des Bösen angesehn werden.

6. Die vorstehenden naturwissenschaftlichen Untersuchungen, welche alle im 2ten und 3ten Bande der Gesammtausgabe zu finden, sind zu einem übersichtlichen Auszuge verschmolzen in der Summa

philosophiae naturalis (Bd. 21), auch wohl Philosophia pauperum genannt, weil dadurch die Glieder des Bettelordens in Stand gesetzt werden sollten, das Ganze der Aristotelischen Physik kennen zu lernen. Manche bezweifeln, dass *Albert* selbst diesen Auszug gemacht habe, der übrigens in verschiedenen Redactionen existirt, indem z. B. in der von *Jac. Thanner* Leipz. 1514 veranstalteten Ausgabe Einiges fehlt, was sich bei *Jammy* findet. So der Abschnitt über die Kometen. Ausserdem aber finden sich im zweiten Bande der Gesammtausgabe fünf Bücher de Mineralibus, die *Albert*, weil er bei *Aristoteles* nur vereinzelte Winke fand, aus *Avicenna* und anderen Autoren, aber auch aus eignen Beobachtungen zusammenstellte. Ein alphabetisches Register der Edelsteine, denen er wohlthätige Wirkungen zuschreibt, und eine, für seine Zeit sehr aufgeklärte, Kritik der Goldmacherei ist das Interessanteste darin. Welchen Grund *Jammy* gehabt hat, die Schrift de sensu et sensato, deren genauen Zusammenhang mit der von der Seele *Albert* selbst anerkennt, so wie die übrigen Parva naturalia, auf welche *Albert* sich in seiner Metaphysik beruft, hinter diese, in den fünften Band zu setzen, ist nicht recht klar. Das Gleiche gilt von den sechs und zwanzig Büchern de animalibus, welche den sechsten Band ausmachen, und in welche alles das hineingearbeitet ist, was die Aristotelischen Schriften de part. und de generat. anim. enthalten, so wie Vieles aus der Thiergeschichte. (So namentlich in den neunzehn ersten Büchern, die letzten sieben zeigen grössere Selbstständigkeit.) Am Meisten zeigen sich *Alberts* eigne Studien in den sieben Büchern de vegetabilibus et plantis, die von Botanikern von Fach noch heute mit Achtung genannt werden. Ausserdem sind die beiden Schriften de unitate intellectus contra Averroëm und de intellectu et intelligibili zu erwähnen. In der ersteren werden den dreissig Gründen, mit welchen nach den Anhängern des *Averroës* die Unsterblichkeit der Einzelpersönlichkeit bestritten werden kann, sechs und dreissig Gegengründe entgegengesetzt, aus denen sich ergeben soll, dass jene Behauptung aus der Ideenlehre hervorgegangen, dagegen die ächt Aristotelische Lehre diese sey, dass Jeder seinen, nicht nur leidenden, sondern auch thätigen, Verstand habe. In der zweiten Schrift, einer Ergänzung zu der über die Seele, wird abermals die Frage über die Universalien vorgenommen, und ganz wie oben als der richtige Standpunkt der bestimmt, der gewisser Maassen die Mitte einschlage zwischen Nominalismus und Realismus. Nur die Terminologie ist hier eine andere als in der Schrift de praedicabilibus: Nur wie sie *in rebus*

sind, sollen die Gattungen *universalia* oder auch *quiditates* seyn, dagegen wie *ante res* seyen sie *essentiae*, wie *post res intellectus* zu nennen. Ausserdem werden in dieser Schrift die von den Arabern gemachten Unterscheidungen hinsichtlich des *intellectus* so adoptirt, dass eine Stufenfolge angenommen wird, in der der Verstand vom *possibilis* zum *agens*, *formalis*, *in effectu*, *adeptus*, *assimilativus*, *sanctus* wird, welcher letztere die Seele als in Gott entrückt zeige. (Der *raptus* des *Avicenna.)*

7. Ganze drei Viertheil des dritten Bandes der Werke nimmt *Alberts* Metaphysik oder prima philosophia ein, die er auch divina philosophia oder theologia nennt, weil sie nur durch göttliche Erleuchtung zu Stande kommt, und das Göttliche betrachtet. In den historischen Erörterungen des ersten Buches werden alle materialistischen Ansichten nach ihrem Culminationspunkte als Epikureismus zusammengestellt. Epikurische Philosophie heisst ihm immer materialistische, *Epicurus* sehr oft ein Materialist. Eben weil der Name hier zum *appellativum* geworden ist, hat sein (allerdings komisches) Etymologisiren doch einen Sinn. Eben so erhält der Name der Gegner des *Epikur*, Stoici, auch eine weitere Bedeutung, und darum, nicht bloss wegen einer Namensverwechslung, werden Eleaten, werden *Pythagoras*, *Sokrates*, *Plato* als Stoiker bezeichnet, d. h. als Solche, nach denen nicht die Materie, sondern die Form *„dat esse"*. Die Peripatetische Ansicht steht ihm dann über beiden. Im weitern Verlauf werden die Aristotelischen Untersuchungen oft durch Digressionen unterbrochen; so im dritten. Buche, wo sieben und zwanzig Dubitationes (Aporien) zuerst mit Aristotelischen, dann mit eignen Gründen beseitigt werden. Das vierte Buch exponirt ohne eigne Digressionen, was *Aristoteles* über den Satz des Nichtwiderspruchs und des ausgeschlossenen Dritten gesagt hatte; im fünften, synonymischen, hat *Albert* einige hinzugefügt. Die wichtigste ist, dass er die vier *causae* aus einem gewissen Princip abzuleiten versucht, indem die *materialis* und *formalis (quid erat esse, quiditas)* als *causa intrinseca*, die *efficiens* und *finalis* als *extrinseca* zusammengefasst, und dann auf die *materia* das *hoc esse*, auf die *forma* das *esse* reducirt wird. Ausserdem werden Einheit, Zahl, erste Materie (mit deren Begriff es streite ohne alle Form zu seyn), das Allgemeine, die Gattung und ihr Verhältniss zur Materie u. A. in eignen Digressionen erörtert. Der Sprachgebrauch hinsichtlich der *universalia* modificirt sich hier abermals, so dass darunter nur verstanden wird, was in den vergleichenden Verstand fällt, so dass es also jetzt heisst: *universale non est nisi dum intelligitur.*

Eine Digression zum sechsten Buch sucht die Zufälligkeit mancher Ereignisse mit dem Wissen Gottes, das mit seinem Seyn zusammenfällt, durch die Unterscheidung der ersten und der nächsten Ursache zu vereinigen. Das siebente Buch ist eine Paraphrase fast ohne alle Digressionen, das achte enthält zum Schluss eine Erörterung, in der ein scheinbarer Widerspruch in der peripatetischen Lehre hinsichtlich der Substantialität der Materie und Form durch eine Distinction entfernt wird. Beiden zusammen hat er die Ueberschrift de substantia gegeben. Das neunte Buch de potentia et actu paraphrasirt nur den *Aristoteles*, das zehnte de uno et multo gleichfalls, mit Ausnahme einer ziemlich unbedeutenden Digression über das Maass. Das eilfte Buch der Aristotelischen Metaphysik scheint *Albert* nicht gekannt zu haben; wenigstens ist sein eilftes eine Paraphrase des Buches *Λ*, so wie sein zwölftes dem dreizehnten, sein dreizehntes dem vierzehnten des *Aristoteles* entspricht. Nur in dem eilften finden sich einige Digressionen; theils Zusammenfassungen des früher Entwickelten — z. B. dass der Physiker alles in Beziehung auf die Bewegung, der Metaphysiker auf den Zweck betrachte, dass alles Werden ein *educi e materia* sey und eines *actu existentis* bedürfe u. A. — theils nähere Bestimmungen Aristotelischer Sätze. Unter diesen sind die wichtigsten die, welche die Einfachheit der ersten Ursache damit, dass sie Denken des Denkens ist, so wie mit der Vielheit ihrer Prädicate zu vereinigen suchen. Die letzteren sollen ihr nicht *univocé* mit anderen Subjecten zukommen, sondern nur im eminenten, oft im negativen Sinn, so dass er die *causa prima*, im Unterschiede von der *intelligentia prima* und *materia prima*, *primissima* nennt. Ferner wird ausführlich erörtert, wie aus der ersten Substanz absteigend die himmlischen Intelligenzen hervorgehn, die ihre Individuation durch die ihnen zugewiesenen Himmelskreise erhalten. Endlich lässt er sich weitläuftig darüber aus, warum über den Fixsternhimmel zwei sternlose angenommen werden müssen, deren unterer von dem im oberen thronenden höchsten Gute, als seinem Zweck und Ziel, in Bewegung gesetzt wird. Ein System einander untergeordneter Intelligenzen, welche die Himmelskreise bewegen (vgl. oben §. 184, 3), soll die wahre peripatetische Lehre seyn.

8. Ausser der theoretischen Philosophie nimmt *Albert* nur noch eine praktische an, indem er die Poetik als Gegenstück der Rhetorik zu der Logik stellt. Je nachdem die Ethik den einzelnen Menschen für sich, als Glied des Hauses oder als Bürger betrachtet, ist sie *Monastica*, *Oeconomica* oder *Politica*. Nur

die erstere hat *Albert*, in seinem Commentar zur Nikomachischen Ethik (s. oben §. 89, 1), bearbeitet. (Der Commentar zur Politik, den *Jammy* im vierten Bande der Ethik folgen lässt, verräth schon in der äusseren Form, indem, wie bei *Averroës* und *Thomas*, immer der ganze Aristotelische Text in wörtlicher Uebersetzung der Auseinandersetzung vorausgeschickt wird, ausserdem aber auch in der Sprache, einen andern Verfasser.) Eignes kommt in den paraphrasirenden Erklärungen des *Aristoteles* nicht viel vor, man müsste denn dies für wichtig halten, dass *virtutes cardinales* und *adjunctae* unterschieden werden, oder dass er dem siebenten Buche die Ueberschrift de continentia gegeben hat. Manche Tugenden werden mit ihren griechischen Namen angegeben, die dann meistens nach einer sehr seltsamen Etymologie erklärt werden. Das achte Buch de amicitia, so wie das neunte de impedimentis amicitiae sucht *Albert* als einen nothwendigen Bestandtheil der Ethik nachzuweisen. Sonst enthalten beide so wenig Neues wie das zehnte, das eine bald wörtliche, bald freie Uebersetzung des *Aristoteles* ist. Hierin wird *Albert* keinen Tadel sehn, denn am Ende seiner naturwissenschaftlichen Arbeiten spricht er mit einer Art Stolz aus, was sich am Ende des Commentars zur Politik fast wörtlich wiederholt findet: er habe nur die Peripatetische Lehre bekannt machen wollen, was seine eigne Ansicht sey, werde Keiner herauslesen, daher dürfe auch nur der ihn tadeln, welcher seine Darstellung mit des *Aristoteles* eigenen Schriften vergleiche. Zieht man in Betracht, wie wenig Hülfsmittel ihm zu Gebote standen, so wird man seinen Stolz gerechtfertigt finden.

9. Die zuletzt angeführte Aeusserung lässt die Kluft zwischen *Alberts* eigner und der Peripatetischen Lehre grösser erscheinen, als sie ist. Wirklich getadelt wird *Aristoteles* nur in zwei Punkten, und davon wird der eine, die Ewigkeit der Welt, als Verleugnung der Aristotelischen Principien, der andere, die Definition der Seele als einer verbessernden Ergänzung fähig bezeichnet. Dagegen gibt es eine Schrift des *Albert*, welche, eben weil sie nicht die Form des Commentars hat, am Meisten seine Uebereinstimmung mit dem *Aristoteles*, so wie am Klarsten sein Verhältniss zu der Schrift de causis (s. oben §. 189) und anderen morgenländischen Aristotelikern ergibt. Es sind dies die zwei Bücher de causis et processu universitatis (WW. Bd. V, p. 528—655), von denen das erste, de proprietatibus primae causae et eorum quae a prima causa procedunt, in vier, das zweite, de terminatione causarum primariarum, in fünf Tractate zerfällt. Nach einer ausführlichen Kritik der Epikurischen, d. h. materialistischen,

und Stoischen, d. h. idealistischen, Ansicht, so wie der des *Avicembron* (s. oben §. 188), wird festgestellt, dass ein absolut nothwendiges höchstes Princip an der Spitze alles Seyns stehe, von dessen zwölf Eigenschaften für den weiteren Fortgang die wichtigste die absolute Einfachheit ist, vermöge der in ihm kein Unterschied Statt findet zwischen dem *Esse* oder dem *quo aliquid est* und dem *quod est* oder dem *quo aliquid est hoc.* Dieser Unterschied, der später als *existentia* und *essentia* eine sehr wichtige Rolle spielt, grenzt zwar nahe an den der *forma* und *materia,* doch will *Albert* sie nicht ganz confundiren, weil ja das *quod est* auch dem immateriellen Wesen zukommt. Das *omnimode et omnino* Seyende, wenn man will Ueberseyende, da das Seyn sein Werk ist, ist über alle bestimmten Prädicate, daher auch alle Namen, erhaben, so dass nur im eminenten Sinne ihm beigelegt werden darf, was ein nicht relativ, sondern allgemein Zuträgliches bedeutet. (Gut seyn ist Allem, golden seyn nicht Allem, z. B. dem Lebendigen nicht, zuträglich.) *Summa bonitas, ens primum, prima causa, primum principium, fons omnis bonitatis,* sind die Namen, unter denen das oberste Princip, das dem *Albert* mit dem gnädigen Gott zusammenfällt, besprochen wird. Dasselbe weiss Alles, aber das Mannigfaltige in seiner Einheit, das Zeitliche als ewig, das Negative am Positiven, daher auch das Böse nur als Mangel am Guten. Sein Wissen, als von keiner Schranke, ist von keinem Gegensatz behaftet, daher weder universell noch individuell. Als *causa sui* ist es frei, was seiner Nothwendigkeit keinen Abbruch thut; sein Wille ist nur durch seine eigne Güte und Weisheit beschränkt, vermöge der es das Widersinnige nicht vermag. Aus diesem ersten Principe fliessen *(fluunt),* so dass je weiter sie sich von ihm entfernen um so unvollkommner sie sind, alle causirten, Principien sowol als Dinge. Sein Reichthum bringt es zum Ueberfluthen; was aus ihm floss ist ihm zwar nicht gleich aber ähnlich, und verlangt daher nach ihm zurück. Diese Abnahme der Vollkommenheit wird bald als Uebergang des Allgemeinen in die Besonderheit, bald als Einschränkung bezeichnet, auch wohl mit dem Juden *Isaac* gesagt, dass das je Folgende im Schatten des Früheren entstehe, und diese *umbra* zur *differentia coarctans* gemacht. Der erste Ausfluss aus jenem Princip unterscheidet sich von ihm dadurch, dass er nicht mehr absolut einfach ist, indem in ihm das *Esse,* das er vom ersten Princip hat, und das *quod est,* das aus dem Nichts stammt, auseinanderfallen; es ist daher *in essentia finitum, in virtute infinitum.* Diese erste Emanation ist die *intelligentia,* die darum nicht mehr Gott

genannt werden darf. Ihr Wesen ist Erkennen. Weil sie sich als Wirkung erkennt, erkennt sie *a posteriori*, die erste Ursache dagegen erkennt, aus dem entgegengesetzten Grunde, Alles *a priori*. Zwar nicht vermöge ihres eignen Wesens, wohl aber kraft des ihr mitgetheilten Seyns, ist auch die Intelligenz wieder ausfliessend und wirksam; und ihr Ausfluss, also die zweite, mittelbare, Ausstrahlung aus dem ersten Principe, ist die *anima nobilis*, das beseelende und belebende Princip der himmlischen Sphären. Diese werden also durch die Intelligenz bewegt, weil diese ihr *desideratum*, durch die *anima*, welche ihr *motor* ist. Allen diesen Emanationen ist gemeinschaftlich das Seyn, dieses *primum creatum*, ferner dass jede als eine Vielheit existirt, freilich nicht als coordinirte, denn wie die *animae nobiles* sich zu einander verhalten, wie der Saturnkreis zum Jupiterkreis u. s. w., so besteht auch jede Intelligenzen-Ordnung nur aus einem einzigen Individuum. Dass sie immateriell und doch individuell sind, soll dadurch erklärt werden, dass durch den Gegensatz von *esse* und *quod est* ein gewissermaassen materielles Princip in ihnen sey. (Es wird manchmal als *hyleachim* von der *hyle* unterschieden.) Gott, in dem auch dieser Gegensatz fehlt, ist deshalb nicht Individuum. Eher noch kann man zugestehn, dass Gott *hoc aliquid* ist, man darf aber, da das *suppositum* in Gott ganz mit seinem Seyn zusammenfällt, dasselbe durchaus nicht als *materia*, nicht einmal als *hyleachim* denken. Als ein viertes Princip, hinter jenen dreien zurückbleibend *(deficiens)*, nennt *Albert* die *natura*, die *forma corporeitatis*, das Princip der niederen körperlichen Bewegungen. Die *anima* nun und die *natura* sind die Werkzeuge, vermöge der die Intelligenz die Formen, die sie als ihr Inbegriff in sich enthält, in die *materia* hinein- oder, wie sich die Sache bei *Albert* noch öfter gestaltet, aus der Materie als der *inchoatio formae* herausbringt. Dadurch entstehn die Dinge, die von der Form ihren (Gattungs-) Namen und ihre *quiditas* haben, während die Materie sie zu einem *hoc aliquid* contrahirt. Der erste wirkliche (formale) Körper ist der Himmel; wie in ihm die der *anima* innewohnenden Formen, so werden die der *natura* eingeströmten Formen *(formae naturales)* zunächst in den Elementen materialisirt, so dass zu den zuerst genannten vier Principien als Grundlagen des natürlichen Daseyns, die weiteren vier: Materie, Form, Himmel, Elemente hinzukommen. Was *Albert* bei Erörterung dieser Begriffe von der Materie sagt, erscheint dadurch etwas unentschieden, dass er an derselben bald das positive Moment hervorhebt, dass sie *suppositum* oder *subjectum* (ὑποκείμενον) ist, bald wieder

das negative, dass sie *privatio* (στέρησις) (vgl. oben §. 87, 2) seyn soll. Da der Himmel unvergänglich ist, so will er ihm nur im ersteren Sinn Materie beilegen, dagegen wird das zweite Moment besonders hervorgehoben, wo die Materialität der Dinge mit ihrer Nichtigkeit als Eins gesetzt wird. Die ungeformte Materie wird von ihm oft als *pene nihil* bezeichnet, weil sie die Anlage zur Form und der Drang dazu ist.

§. 201.

Albert als Theolog.

1. Auch seine theologische Laufbahn beginnt *Albert* als Commentator, zunächst der h. Schrift, dann der Sentenzen des Lombarden. Der Commentar zu diesen letzteren füllt drei Bände der Gesammtausgabe (Bd. 14—16). Dem wörtlich angeführten Text der Sentenzen, folgt die *divisio textus*, dieser die *expositio*, welche in einzelnen Artikeln die sich ergebenden Fragen formulirt, die Bejahungs- und Verneinungsgründe aufzählt, endlich die Lösung gibt. Nur bei sehr leicht verständlichen Paragraphen fällt die *divisio* weg. Rückweisungen auf früher im Commentar Gesagtes vertreten oft die Stelle der ausführlichen Erörterungen. Z. B. wird bei den Sacramenten auf das über die Cardinaltugenden Gesagte verwiesen. Auch auf seine früher geschriebenen philosophischen Werke verweist *Albert* manchmal, namentlich auf den Tractat über die Seele. Nur in sehr wenigen Punkten wird, mit Bezug auf andere *moderni*, von dem abgewichen, was der Lombarde behauptet hat; im Ganzen will *Albert*, ganz wie in seinen Commentaren zum *Aristoteles* nicht die eigne, sondern seines Autors Ansicht entwickeln.

2. Ganz anders dagegen, und mit der Aufgabe zu vergleichen, die oben (§. 200, 9) der Schrift de causis et processu universitatis zugewiesen wurde, ist die, welche sich *Albert* in seiner Summa theologiae (Bd. 17. 18) gesetzt hat. Titel, Methode, Bezeichnung der Abschnitte erinnert so sehr an *Alexander* von Hales (s. oben §. 195), dass man sich des Gedankens nicht erwehren kann, es habe hier den Dominikanern Etwas geboten werden sollen, was die Franciscaner bereits hatten. Dabei stellt sich *Albert* zu den Sentenzen des Lombarden ungefähr so, wie sich *Alexander* zu der Schrift *Hugo's* gestellt hatte, d. h. er folgt ihm nicht wie ein Commentator, sondern wie ein Fortbildner. Eben darum nennt er auch sein Werk eine theologische, nicht nur eine Lehr-Summa. Nachdem in dem ersten Tractat der Theologie als Wissenschaft zugestanden ist, dass sie Zweck in sich, als praktischer Wissen-

schaft aber die Erreichung der Seligkeit zum Zweck angewiesen wird, geht der zweite Tractat zu dem Unterschiede des *frui* und *uti* über, und zeigt, dass weder das *frui* auf das Göttliche, noch das *uti* auf das Diesseits beschränkt ist. Es gibt auch ausser Gott Solches was *fruibile* und nicht nur *in via*, sondern auch *in patria* wird es Solches geben, das *utile* ist. Im dritten Tractat, der von der Erkennbarkeit und Beweisbarkeit Gottes handelt, wird dieselbe auf das *quia est* beschränkt, während das *quid est* nur *infinite* (d. h. nicht positiv) erkennbar ist. Das *vestigium* Gottes in den untermenschlichen, seine *imago* in den menschlichen Wesen sind für das Erkennen Gottes der Ausgangspunkt, die Erleuchtung durch die Gnade muss zu der natürlichen hinzutreten, um es zu vollenden. Zu den fünf Beweisen des Lombarden für die Existenz Gottes fügt *Albert* zwei, dem *Aristoteles* und *Boëthius* entlehnte, hinzu. Alle die bisherigen Untersuchungen werden als *praeambula* bezeichnet und mit dem vierten Tractat zu dem eigentlichen Gegenstande übergegangen, zu Gott als dem wahren Seyn (*essentia*), von dem *Anselm* mit Recht gesagt habe, dass nur wer sich selbst nicht versteht, es als nichtseyend denken kann. Als das absolut Einfache, in dem *esse, quod est* und *a quo est* zusammenfallen, ist Gott der absolut Unveränderliche. Nachdem im fünften Tractat die Begriffe *aeternitas, aeviternitas* (*aevum*) und *tempus* als incommensurabel dargethan sind, weil jedes eine andere Einheit (*nunc*) zum Maass hat, wird in dem sechsten vom Einen Wahren und Guten gehandelt. Diese drei Prädicate, die übrigens allen Wesen zukommen (*cum ente convertantur*) kommen Gott zu, das erste wegen seines Nicht-nichtseyn-könnens, das zweite wegen seines Einfach- und Ungemischtseyns, das dritte wegen seiner Unveränderlichkeit und Ewigkeit. Die Unterscheidung von *veritas rei* und *signi*, die hier gemacht wird, dient später zur Lösung mancher Schwierigkeiten, z. B. solcher, die das göttliche Vorherwissen darbietet. Nur dem Guten wird wahrhafte Wesenhaftigkeit zugeschrieben, das Böse kommt nur an ihm vor, wie das Hinken am Gehen. Mit dem siebenten Tractat wendet sich die Untersuchung zur Dreieinigkeit, wo vermöge einer Menge von Distinctionen, z. B. der *proprietas personalis* und *personae*, der ewigen und zeitlichen *processio* u. s. w. die kirchliche Lehre als die allein richtige bestimmt wird. Im achten werden über die Namen der drei Personen sehr subtile Untersuchungen angestellt, z. B. *utrum Pater pater est quia generat vel generat quia pater est?* Ferner über *filius, imago, verbum, Spiritus sanctus, donum, amor*. Der neunte betrachtet die Beziehung und Unterschiede der Perso-

nen, der zehnte die Begriffe *usia* (*essentia*), *usiosis* (*subsistentia*), *hypostasis* (*substantia*), *persona*, wobei die Unterscheidungen des *Augustinus*, (Pseudo-) *Boëthius*, *Praepositivus* und gewisser Neueren alle rühmend erwähnt werden, und zuletzt der Sprachgebrauch der Lateiner als der vorsichtigste empfohlen wird. Die Ausdrücke *trinus*, *trinus et unus*, *trinitas*, *trinitas in unitate* u. A. werden gleichfalls durchgenommen. Es folgt im eilften Tractat die Gleichheit der göttlichen Personen, vermöge der jede jeder und jede allen gleich ist. Der zwölfte handelt *de appropriatis*, d. h. den secundären, aus der Grundeigenschaft der Personen folgenden Attributen derselben, wo dem Vater die Macht, dem Sohne die Weisheit, dem h. Geiste der Wille zwar nicht exclusiv, aber doch im besonderen Sinne beigelegt wird.

3. Unter der Ueberschrift *De nominibus quae temporaliter Deo conveniunt* werden im dreizehnten Tractat die Begriffe *Dominus*, *creator*, *causa* erörtert, und gezeigt, dass Gott einzige *causa formalis* oder *exemplaris* der Dinge sey, weil er, indem er sich selbst erkennt, die Ideen aller Dinge weiss, aber so, dass sie in ihm, wie die Radien im Centro, eine Einheit bilden. Eben so ist er einzige *causa efficiens* und *finalis* aller Dinge. Im vierzehnten Tractat werden die übertragenen und bildlichen Namen und das Recht erörtert, dem absolut Einfachen viele beizulegen. Der funfzehnte betrifft Wissen, Vorherwissen und Vorherbestimmung. Die in der Logik gemachte Unterscheidung der *necessitas consequentiae* und *consequentis*, so wie die theologische zwischen *praescientia simplicis intelligentiae* und *beneplaciti* oder *approbationis* lassen hier die Schwierigkeiten lösen. Im sechszehnten Tractat kommt die praktische Präscienz, die Prädestination zur Sprache, und durch Unterscheidung der *praeparatio*, *gratia* und *gloria* zwischen denen, die alle Verdienstlichkeit der Menschen leugnen, und denen, welche sie statuiren, vermittelt. Die *reprobatio* als Gegensatz zur *Praedestinatio*, so wie ihr Verhältniss zur Verhärtung kommt zum Schluss hier zur Sprache. Der folgende Tractat handelt von der Vorsehung und dem Fatum, unter welchem letzteren der, von jener gesetzte Causalzusammenhang alles Beweglichen verstanden wird, dem nur die unmittelbaren Wirkungen Gottes nicht unterliegen, das aber andere, nächste, Ursachen, z. B. den freien Willen, nicht ausschliesst. Zuletzt wird vom Buche des Lebens gesprochen. Der achtzehnte Tractat kündigt an, dass, während bisher nur von den Dingen wie sie in Gott sind gesprochen worden sey, jetzt zu untersuchen sey wie Gott in den Dingen ist. Die Allgegenwart Gottes wird dahin bestimmt, dass Gott

essentialiter, praesentialiter, potentialiter in allen Dingen sey, dann zu dem Verhältniss der Engel zu der Räumlichkeit übergegangen, und dabei, weil hier die Philosophi wenig sagen können, die Belehrung der Sancti, namentlich des Areopagiten zu Hülfe gerufen. Der neunzehnte Tractat betrachtet die Allmacht Gottes, die Alles kann, was wirklich Macht und nicht, wie das Böse, Unmacht zeigt. Obgleich Gegner derer, die Gott nur vermögen lassen, was er wirklich thut, warnt doch *Albert* davor, die Allmacht Gottes auf Kosten der Güte und Weisheit zu erheben, durch die Gott sich bestimmen lässt. Die Untersuchungen darüber, ob Gott das Unmögliche könne, sind zum Theil sehr spitzfindig. Der letzte Tractat des ersten Buchs handelt vom Willen Gottes, der, während sein Wissen Alles (Gutes und Böses, Wirkliches und Mögliches), seine Macht alles Gute (das mögliche wie das wirkliche) befasste, sich auf das Gute beschränkt, das wirklich war, ist oder seyn wird. Der Wille Gottes ist grundlos, nicht determinirt. In ihm wird *thelisis* und *vulisis* (*θέλησις*, *βούλησις*) unterschieden. Er ist unwiderstehlich, und der Anschein des Gegentheils ist durch die Unterscheidung des absoluten und bedingten Wollens, besonders aber durch die vom Willen und Willenserklärung, zu widerlegen. In der letzteren, dem *signum voluntatis*, werden die fünf Arten unterschieden, die der Vers *praecipit et prohibet, consulit, impedit, implet* angibt. Jede derselben enthält dann wieder Unterarten, indem die *praeceptio* theils *executoria*, theils *probatoria*, theils *instructoria* seyn kann.

4. Der zweite Theil der Summa theologiae correspondirt dem zweiten Buche der Sentenzen, und knüpft im ersten Tractat an eine tadelnde Bemerkung des Lombarden eine ausführliche Diatribe gegen die Irrthümer der Philosophen. Auch *Aristoteles* wird eines solchen geziehen hinsichtlich der Ewigkeit der Welt, da doch gerade seine Lehre darauf hinführe, dass die Welt nicht natürlich entstanden seyn könne. *Moses Maimonides'* Buch wird als *Dux neutrorum* öfter citirt und getadelt. In den folgenden drei Tractaten, die von den Engeln handeln, werden sie zwar nicht aus *materia* und *forma*, wohl aber als aus dem *quod sunt* und *quo sunt* und insofern doch als aus einem *materiale* und *formale* zusammengesetzt, bestimmt. Die neun Ordnungen der himmlischen Hierarchie werden, da die Philosophie Nichts bestimme, der Autorität der Heiligen entlehnt. Das Wann und Wo ihrer Schöpfung, ihre Eigenschaften, ihre Persönlichkeit, die zwar nicht auf bestimmter Materie, doch aber auf einem *materiale*, dem *quod est* des Engels, beruht, und sich als Verbindung zwar nicht von Accidenzen

aber doch von Eigenschaften offenbart, dies und vieles Andere wird untersucht. Im fünften Tractat wird der Fall der Engel, veranlasst durch das Verlangen nach vollkommener Glückseligkeit, d. h. Gottgleichheit, also durch Hochmuth, betrachtet, in dessen Folge sich Gewissensbisse einstellen, also die *synderesis* entsteht. Der sechste Tractat betrachtet die Subordinationsverhältnisse der Engel und ihre Macht, der siebente die dämonischen Versuchungen, deren sechs verschiedene Arten angegeben werden. Der achte Tractat, der *de miraculo et mirabili* handelt, bestimmt das erstere als aus dem Willen Gottes hervorgehende, über und gegen den gewöhnlichen Naturlauf geschehende Begebenheit. Dagegen sind die *mirabilia* Beschleunigungen des Naturlaufs, welche die Zauberer für Wunder ausgeben. Erweckung des Glaubens ist der Zweck der Wunder, der Glaube ihre Bedingung. Der neunte und zehnte Tractat handelt wieder von den Engeln, ihrem Boten- und Schützer-Amt, so wie ihren bekannten neun Ordnungen. Mit dem eilften wird zum Sechstagewerk übergegangen, als welches die in einem Momente vollbrachte Schöpfung dem betrachtenden Geiste erscheine. Die Erwartung, mit welcher die Engel dem Vollbringen entgegensehn, ist ihre *cognitio matutina*, ihr Lobpreisen der vollbrachten Schöpfung die *cognitio vespertina*, daher die Kunde, die *Moses* bekommt, eine von Abend und Morgen. Da Alles zugleich geschaffen ist, so ist der chaotische Zustand der primitive, dem dann die Acte der Sonderung folgen. Obgleich nun *Albert* die Lehre von den neun Himmeln mit der mosaischen Erzählung vereinigt, indem er den Krystallhimmel zu den Wassern über der Feste macht u. s. w., so kann er doch nicht umhin zuzugestehn, dass die Peripatetische Philosophie Manches lehre, was zu glauben die Kirche verbiete. Das Vorfinden eines Stoffes, das Identificiren der Sterngeister mit den Engeln u. A. tadelt er streng. Der zwölfte Tractat betrachtet die Schöpfung des Menschen von Seiten seiner Seele. Die verschiedenen Definitionen der Seele werden durchgenommen, die des *Aristoteles* wird unzureichend befunden, Alles aber, was das Verhältniss ihrer Hauptvermögen betrifft, aufgenommen. Die Seele, aus *esse* (oder *quo est*) und *quod est* zusammengesetzt, ist, weil nicht absolut einfach, ein *totum potestativum*. Wenn sie auch nicht die volle *imago Dei* ist, sondern *ad imaginem*, so zeigt sie doch mehr als *vestigium Dei*. Die Seele ist weder aus Gott noch aus irgend einer Materie, sondern aus Nichts geschaffen. Der zweite von jenen beiden Irrthümern wird begangen, weil man der Seele nur durch materielle Grundlage meint die Individuation retten zu können. Man bedenkt dabei

nicht, dass der eigentliche Grund des individuellen Daseyns darin liegt, *quod est id quod est*, und dass genau genommen auch in materiellen Dingen das *hic* und *nunc* dadurch gesetzt wird. Der Traducianismus, die Seelenwanderung, die Präexistenz werden bestritten und gezeigt, dass Gott, unbeschadet seines Ruhens (vom Schaffen neuer *genera*) die einzelnen Seelen unmittelbar schaffe. Der formelle Grund der Schöpfung ist die Ebenbildlichkeit Gottes, ihr Zweck Erkenntniss und Genuss Gottes, Nebenzweck: Ersatz für die gefallenen Engel. Nachdem als die Verbindungsglieder zwischen Leib und Seele die *sensualitas* und der *calor naturalis* von seiner, der *spiritus phantasticus* oder *vivificus* von ihrer Seite angegeben worden, wird die ganze Controverse mit den Averroisten (s. oben §. 200, 6) wiederholt, und festgehalten, dass die Seele *tota in toto corpore* sey, was sehr wohl zu vereinigen sey mit dem Gebundenseyn ihrer Functionen an gewisse Organe.

5. Mit dem vierzehnten Tractat lenkt *Albert* in das hamartologische Gebiet ein, indem er zuerst den Menschen vor dem Falle betrachtet, und hier eine Menge Fragen aufwirft darüber, wie es sich verhalten hätte, wenn der Mensch nicht gefallen wäre. Die weiteren Untersuchungen über das *liberum arbitrium* unterscheiden in demselben die beiden Momente der *ratio* und der *voluntas*; die letztere, als *causa sui* oder auch als *sibi ipsa causa, agi et cogi non potest*. Alle bisher gegebenen Definitionen des *liberum arbitrium* sucht er mit seiner Ansicht zu vermitteln. Auch der funfzehnte Tractat, der die natürlichen Kräfte der Seele behandelt, beschäftigt sich am Meisten mit dem freien Willen, dessen Unverlierbarkeit auch im Stande der Sünde urgirt wird. Ergänzend tritt der sechszehnte Tractat hinzu, der die Gnade behandelt und unter dieser Ueberschrift nicht nur den Unterschied der zuvorkommenden und nachfolgenden, so wie der *gratis data* und *gratum faciens*, sondern auch den Begriff des Gewissens in seinen beiden Stufen *synderesis* und *conscientia*, so wie die Eintheilung der Tugenden in *virtutes acquisitae* (vier Cardinal-) und *infusae* (drei theologische Tugenden) enthält. Der siebzehnte Tractat behandelt die Erbsünde. Das *peccatum originale originans*, wo die *persona naturam corrumpit*, wird von dem *pecc. orig. originatum*, wo sichs umgekehrt verhält, unterschieden, dann casuistische Fragen z. B.: wie wenn Eva allein gesündigt hätte? aufgeworfen, endlich die *libido* (*fames*) als Strafe und Sünde zugleich bestimmt, und untersucht, wie sich der zulassende Wille Gottes dazu verhalte. Die Fortpflanzung der bösen Lust von dem, in dem alle Menschen leiblich existirten, auf seine Nachkommenschaft, das partielle Aus-

löschen derselben in den Heiligen, das totale in der seligen Jungfrau, wird ausführlich durchgenommen. Der achtzehnte Tractat handelt vom *peccatum actuale*, seiner Eintheilung, dem Unterschiede des *p. mortale* und *veniale*, den bekannten sieben Haupt- und ihren Tochter-Sünden, der neunzehnte von den Unterlassungssünden, der zwanzigste von den Versündigungen in Worten, der ein und zwanziste vom Misstrauen und der Parteilichkeit im Urtheilen, der zwei und zwanzigste von den Wurzeln der Sünde. Hier wird dagegen polemisirt, dass nur die Absicht der Handlung Werth oder Unwerth gebe. Der drei und zwanzigste Tractat betrifft die Sünde gegen den heiligen Geist, die dauernde Bosheitssünde, der vier und zwanzigste Tractat endlich, mit dem das ganze Werk abbricht, untersucht die Macht, zu sündigen. So weit zur Sünde Macht gehört, kommt sie von Gott; so weit sie Sünde ist, nicht.

6. Die Summa de creaturis (Bd. 19 der Gesammtausgabe) ist in ihrem ersten Theile eine, wohl früher verfasste und meistens kürzere, Redaction dessen, was in den eilf ersten Tractaten des zweiten Theils der Summa theologiae abgehandelt wurde, nur so, dass der Parallelismus mit dem Gange des Lombarden weniger hervortritt. In vier Tractaten wird von den vier *coaequaeris*, die schon *Beda* als solche bezeichnet hatte, Materie, Zeit, Himmel, Engel gehandelt, die zwar nicht ewig aber unvergänglich sind, und von denen die Materie als *inchoatio formae* bezeichnet wird, weil sie, mit Ausnahme der Menschenseele, die dem bereits organisirten Leibe im Augenblick ihrer Schöpfung eingegossen wird, alle Formen in sich enthält, die durch die vier Principien Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit aus ihr herausgezogen werden. Als wirkliche Abweichung von *Alberts* späterer Lehre kann angeführt werden, dass er hier die Engel mit den Stern-Intelligenzen identificirt. Der zweite Theil der Summa creaturarum handelt vom Menschen, und in den sechs und achtzig Quaestionen, die des Menschen *status in se ipso* betrachten, findet sich ausführlich entwickelt, was die Summa theol. II, Tract. 12. 13, und was die Schrift *de anima* von den Sinnen und dem Intellect präciser entwickelt hat. Darauf folgt: *de habitaculo hominis*, wo vom Paradiese und der gegenwärtigen Ordnung der Welt gehandelt wird, die durch die Verdammniss der Sünder nicht gestört werde.

§. 202.

Wenn es auch *Albert* nicht gelingt, in allen Punkten seine Theologie mit der Peripatetischen Lehre in einen solchen Einklang zu setzen, dass derselbe für jeden Leser zweifellos feststände, so

würde man ihm doch Unrecht thun, wenn man meinte, dass die übrig bleibenden Differenzen ihn in einen bewussten Widerspruch mit sich selbst oder gar zu unredlicher Anbequemung gebracht hätten. Er ist der ehrlichste Katholik und zugleich ein ehrlicher Aristoteliker. Wo die Differenz zu gross wird, sucht er sie durch Trennung der theologischen und philosophischen Aufgabe zu entfernen. So dort wo er sagt, dass die Philosophen die Welt betrachten müssen als Ausfluss aus dem nothwendigen Seyn vermittelst der obersten Intelligenz, die Theologen dagegen, wie sie dadurch entsteht, dass Gott zuerst die Zweiheit von Himmel und Erde, d. h. Geistigem und Körperlichem, schaffe, so ferner in den vielen Stellen, wo er das *theologizare* in metaphysischen Fragen tadelnd erwähnt, so endlich überall, wo er die Neigung zeigt, der Theologie durch ihre stete Beziehung auf die Seligkeit einen vorwiegend praktischen Charakter beizulegen. Sein Ausspruch: *Sciendum, quod Augustino in his quae sunt de fide et moribus plus quam Philosophis credendum est si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur plus ego crederem Galeno vel Hippocrati et si de naturis rerum loquatur credo Aristoteli plus*.. (Sent. II, dist. 13. art. 2) ist für ihn ein sicherer Kanon gewesen. Freilich ist durch ihn nicht entschieden, ob die Lehre vom Staate zu den *moribus* gehört, wo *Augustin*, und die Lehre von den Intelligenzen und Geistern zur *fides* oder zur Lehre *de naturis*, wo *Aristoteles* das entscheidende Wort spricht. Dass *Albert*, obgleich immer von glühender Frömmigkeit erfüllt, zuerst nur dem Studium der Weltweisheit sich ergeben hatte, und erst später seine theologischen Studien begann, dies lässt den Strom seines Wissens, wie manchen Strom, wo sich ein Fluss in ihn ergoss, zweifarbig erscheinen. Viel inniger wird die Verschmelzung dort seyn können, wo von Anfang an der Gesichtspunkt festgehalten wird, dass Alles, darum auch die Lehren der Philosophen, nur studirt werden müsse im theologischen Interesse und zu kirchlichen Zwecken. Sollte es dadurch auch geschehn, dass an manchen Punkten die Aristoteliker weniger in ihrem eignen Sinne interpretirt würden, so wird doch die Umdeutung ihrer Lehre dem, der sie vornimmt, die schwierige Lage der *persona duplex* ersparen. Dies der Grund, warum nicht nur die Kirche den heiligen *Thomas* über den seligen *Albert* gesetzt hat, sondern warum auch bei philosophischen Schriftstellern er oft eines, nicht verdienten, Vorzuges vor seinem Meister geniesst. Wenn *Bonaventura* zu dem, was *Alexander von Hales* geleistet hatte, ein ergänzendes Moment hinzufügt, so bedurfte es dessen bei *Albert* nicht; wohl

aber, dass die beiden Momente, die er in sich verband, inniger sich durchdringen. Dies aber ist durch *Thomas* wirklich geschehn.

§. 203.

Thomas.

Dr. Karl Werner Der heilige Thomas von Aquino. 3 Bde. Regensb. 1858 ff.

1. *Thomas*, der Sohn des *Landolf*, Grafen *von Aquino*, Herrn von Loretto und Baleastro, ist 1227 auf dem Schlosse zu Roccasicca geboren und trat in seinem sechzehnten Jahre gegen den Willen seiner Eltern in den Dominicanerorden, der ihn dem *Albert* zuwies, um ihn in der Theologie auszubilden. Der Meister, der früh sein Genie erkannte, hat mit rührender, nie vom Neide getrübter, Liebe an ihm gehangen. Mit ihm ging *Thomas* im Jahre 1245 nach Paris und trat nach seiner Rückkehr im J. 1248 als zweiter Lehrer und magister studentium an der Cölner Schule auf. Dass neben seinem eigentlichen Berufe, der Auslegung der h. Schrift und der Sentenzen, philosophische Studien ihn beschäftigten, beweisen die damals geschriebenen Aufsätze de ente et essentia und de principio naturae. Vier Jahre später ward er zur Erlangung der theologischen Doctorwürde nach Paris gesandt und eröffnete dort als Baccalaureus unter ungeheurem Beifall seine Vorlesungen. Die Streitigkeiten seines Ordens mit der Universität verzögerten seine Promotion, die erst im J. 1257 erfolgte, nachdem er mehrere eng zusammenhängende theologische Abhandlungen verfasst hatte. In Anagni kämpfte er neben *Albert* für seinen Orden und seine Gegenschrift auf *Wilhelm von St. Amour's* Schrift: de periculis novissimi temporis, gilt bei Vielen nur für eine Reproduction dessen, was *Albert* dort gesagt hatte. Ueber denselben Gegenstand, die Vorwürfe gegen die Bettelorden, hat er übrigens noch später geschrieben. Am 23. Octbr. 1257 empfing er, zugleich mit dem ihm innig befreundeten *Bonaventura* (s. oben §. 197), die Würde eines Doctors der Pariser Universität, und wirkte nun zuerst ein Jahr lang als regius primarius des Ordens, dann, neben den anderen Doctoren, auf dem Katheder. Seine quaestiones quodlibeticae et disputatae, einige Commentare zur h. Schrift, und das unvollendet gebliebene compendium theologiae, fallen in diese Zeit. Die Summa philosophica contra gentiles wurde wohl auch hier begonnen, ward aber vollendet erst nachdem *Thomas* auf Befehl des Papstes nach Italien gezogen war, wo er bald hier bald dort, theils lehrte theils für die Erweckung des christlichen Lebens in seinem Orden und sonst wirkte. Für die Einführung des Frohnleichnamsfestes ist er u. A. sehr

thätig gewesen. In diese Zeit fallen wohl auch die auf sein Betreiben veranstalteten Uebersetzungen des *Aristoteles* aus dem Griechischen, an die er seine Commentare angeschlossen hat. Mehrere Jahre verweilte er in Bologna, wo die Catena aurea vollendet und sein theologisches Hauptwerk, die Summa theologica, angefangen wurde. Hierher kehrt er auch, nach kurzem Aufenthalt in Paris, zurück, vertauscht aber dann seine Thätigkeit hier, mit der in Neapel. Zum Concil in Lyon berufen, ist er auf dem Wege dahin im Cisterzienserkloster Fossa nuova nahe bei Terracina am 7. März 1274 gestorben. (Frühe ist die Sage entstanden, *Carl von Anjou* habe ihn vergiften lassen.) Am 18. Juli 1323 ist er canonisirt. Schon seine Mitwelt hatte ihn mit dem Beinamen des *Doctor angelicus* geehrt. — Nachdem einzelne seiner Werke schon früher gedruckt waren, wurde auf Befehl *Pius* des Fünften eine Gesammtausgabe veranstaltet, die in Rom 1570 in 17 Foliobänden erschien. Ein Abdruck derselben ist die Venetianer Ausgabe von 1592. Die Ausgabe des *Morelles*, Antwerpen 1612, enthält ausserdem in einem 18ten Bande früher nicht gedruckte, aber vielleicht auch einige unächte, Sachen. Die Pariser Ausgabe von 1660 hat 23, die Venetianer von 1787 sogar 28 Bände in Quarto.

2. Bei den Vorarbeiten für das Verständniss des *Aristoteles*, die *Thomas* durch *Albert* gemacht vorfand, können seine Commentare zu demselben nicht die epochemachende Bedeutung haben, wie die seines Meisters. Ihr Hauptverdienst ist, dass er sich besserer Uebersetzungen bedient, die ihn in Stand setzen, manchen, dem *Albert* unvermeidlichen, Missverständnissen zu entgehn, und dass, weil er (wie *Averroës)* immer den ganzen Aristotelischen Text in der Uebersetzung gibt und dann erst den Commentar folgen lässt, der Leser immer sehen kann, wie *Thomas* gelesen und was er hinzugefügt hat. Bei der dem *Avicenna* nachgebildeten Weise *Alberts* ist das schwer, oft unmöglich. Dazu kommt bei *Thomas* eine vortreffliche Darstellungsweise und ein viel reineres Latein, in welchem Beiden er seinem Meister weit überlegen ist. In der Antwerpner Ausgabe findet sich im ersten Bande der (unvollendete) Commentar zur Perihermeneia, so wie zu den Analytiken, im zweiten der zur Physik, der (unvollendete) zu de coelo, so wie der zu de gen. et corr. Der dritte enthält die Commentare zu den Meteoris, zu de anima und (unvollendet) zu parv. natural. Im vierten findet sich der Commentar zu den Metaphys., so wie zu dem Liber de causis. Seltsamer Weise ist die selbstständige Arbeit de ente et essentia, die in an-

deren Ausgaben als No. 30 unter den Opusculis steht, hier unter die Commentare gesetzt. Viel eher hätte dies mit Opuscul. 48, der totius Aristotelis logicae summa geschehen können, die ganz zum Inhalte des ersten Bandes passt, die übrigens von Vielen dem *Thomas* ab- und dem *Hervüus Natalis* (s. unten §. 204) zugesprochen wird. Der fünfte Theil enthält die Expositionen zur Ethik und zur Politik. Wie in diesen Commentaren, so zeigt *Thomas* auch in den zu den Sentenzen des Lombarden, welche den sechsten und siebenten Band füllen, so wie dem abgekürzten zweiten Commentar im siebzehnten Bande, mehr nur formelle Abweichungen von *Albert*, die aber lauter Verbesserungen sind, indem die Zurückführung der Untersuchung auf eine geringere Zahl von Hauptfragen die Uebersicht erleichtert. Da die exegetischen Schriften des *Thomas* zum alten und neuen Testament (Bd. 13—16 und 18) nicht hierher gehören, so hat sich die Darstellung besonders an seine Summa philosophica oder contra gentiles im neunten Bande, seine Summa theologica (Band 10—12) und seine Opuscula (Bd. 17) zu halten. Auch die quaestiones disputatae oder quodlibetales enthalten Einiges, was interessant für seinen philosophischen Standpunkt ist.

3. Die Kluft zwischen Theologie und Philosophie wird bei *Thomas* viel geringer als bei *Albert*, weil er viel mehr als dieser das theoretische Moment in der Theologie hervorhebt, und die Seligkeit selbst mit der Erkenntniss der Wahrheit identificirt. Gott als die eigentliche Wahrheit, ist der Hauptgegenstand aller Erkenntniss, darum der Theologie sowol als der Philosophie. Obgleich Vieles, was Gott betrifft, nicht durch die blosse Vernunft erkannt werden kann, indem Trinität, Incarnation u. A. über die Vernunft hinausgehen, so kann doch auch hinsichtlich dieser durch Vernunft der Vorwurf der Widervernünftigkeit widerlegt werden. Für Anderes gibt es sogar directe Vernunftbeweise. Positive und negative hinsichtlich der Existenz Gottes *(quia est)*, negative hinsichtlich seines Wesens *(quid est)*. Auch dieses Beweisbare ist übrigens, damit auch die Schwachen und Ungebildeten dessen gewiss werden können, geoffenbart. Bei den Beweisgründen für die Glaubenslehren muss ein Unterschied gemacht werden, je nachdem man zu einem Gläubigen oder Ungläubigen spricht. Berufungen auf Autoritäten und Wahrscheinlichkeitsgründe, die bei dem Ersteren unverfänglich sind, würden bei dem Letzteren, jene nicht helfen, diese misstrauisch gegen die so vertheidigte Sache machen. Hier ist daher lediglich aus Vernunft und Philosophie nachzuweisen, dass die Lehren der Kirche die Einwendungen beider nicht

zu fürchten haben. Das ist nun die Aufgabe, welche sich *Thomas* in dem Werke gestellt hat, dem alle vorstehenden Sätze entnommen sind, und das, je nachdem sein Inhalt, oder seine Methode, oder endlich sein Publicum in Betracht kommt, die drei Namen de veritate catholica, summa philosophica und ad gentiles mit Recht führt. In dem Proömio zum ersten Buche gibt er selbst als den zu befolgenden Gang an, dass zuerst untersucht werden solle was Gott an ihm selbst zukomme, dann der Ausgang der Creatur aus ihm, endlich der Rückgang derselben zu Gott. Die drei ersten Bücher des Werks lösen die Aufgabe so, dass nur das zur Sprache kommt, was die menschliche Vernunft zu erforschen vermag. Gleichsam als ein Anhang dazu betrachtet das vierte die Lehrpunkte, die über die Vernunft hinausgehen.

4. Das erste Buch, 102 Capitel befassend, erklärt sich zuerst gegen die, welche, wie *Anselm* in seinem ontologischen Beweise, das Daseyn Gottes für keines Beweises bedürftig, dann gegen die, welche es für keines solchen fähig erklären, und stellt dem entgegen, dass aus dem Factum der Bewegung *(a posteriori* oder *per posteriora)* auf ein erstes Unbewegtes geschlossen werden müsse. (Die Summa theolog. fügt zu diesem noch vier andere Beweise.) Wie zuerst die Bewegung, so werden *via remotionis* alle anderen Beschränkungen von diesem Ersten ausgeschlossen, und so ergibt sich dessen absolute Einfachheit, vermöge der nicht nur kein Gegensatz von Materie und Form, sondern auch keiner der *essentia* und *existentia* in Gott zu statuiren ist. Jede Determination von Aussen ist damit aus Gott ausgeschlossen. Nachdem dann bemerkt ist, dass kein Prädicat uns und Gott *univocé*, alle nur *analogicé* beigelegt werden dürfen, wird gezeigt, dass Gott weder Substanz noch Accidens, weder *genus* noch *species* noch *individuum*, dass sein Wesen mit seinem Erkennen Eins, sein Selbsterkennen aber mit seinem Erkennen der Dinge ein Act sey; dass aus diesem Erkennen Nichts, darum auch nicht das Materielle, das Zufällige, das Böse, ausgeschlossen sey. Da als gut erkennen dasselbe ist wie wollen, so muss Gott sein eignes Wesen wollen, zugleich aber auch Anderes als er selbst ist; der Unterschied zwischen beiden ist dass das erstere unbedingt, das zweite bedingt *(ex suppositione)* nothwendig ist. Das an sich Unmögliche, das Widersprechende kann Gott nicht wollen. Und wieder ganz ohne Gründe kann Gott auch nicht wollen. Der letzte Grund seines Wollens ist Er selbst, der das Gute ist, darum will Gott um des Guten willen. Nicht um etwas Guten willen, das er erreichen will um zu gewinnen, sondern er will, um Gutes zu

spenden. Nach einer Untersuchung darüber, ob und in wiefern von Gott Freude, Liebe u. s. w. zu prädiciren, schliesst das Buch mit der Seligkeit oder absoluten Selbstbefriedigung Gottes.

5. Das zweite Buch (101 Capitel) beginnt mit den scheinbaren Gegensätzen der Theologie und Philosophie hinsichtlich der endlichen Dinge. Die ganz verschiedenen Gesichtspunkte der Betrachtung beider sollen die Schwierigkeit lösen: Indem die Philosophie stets fragt was die Dinge sind, die Theologie dagegen: woher sie kommen, führt jene zu der Erkenntniss Gottes hin, diese dagegen geht davon aus. Eben darum muss der Philosoph über Vieles hinweggehn, was dem Theologen sehr wichtig, und umgekehrt. Das ist eben so wenig ein Widerspruch wie zwischen dem, wie der Geometer und wie der Physiker von Flächen und Linien spricht. Als Hauptpunkte des Buches werden die Hervorbringung der Dinge, ihre Mannigfaltigkeit und Beschaffenheit angegeben, und dann zu der Macht Gottes übergegangen und aus dieser gefolgert, dass Gott die Dinge aus Nichts geschaffen habe, indem die *materia prima*, diese Möglichkeit aller Dinge, das erste Werk Gottes sey. Da die Schöpfung also keine blosse Bewegung oder Veränderung, so sey es abgeschmackt sie mit Gründen zu bestreiten, die vom Begriffe der Veränderung hergenommen seyen. Als Ergänzung zu dieser Polemik gegen den Dualismus, der in Gott höchstens den Ordner oder Bildner der Dinge sieht, kann angesehen werden, was *Thomas* in der Schrift de substantiis separatis (Opusc. 15) gegen die Emanationslehre der Platoniker sagt, nach welcher die Dinge ihr Seyn von der *natura*, ihr Leben von der *anima*, ihr Erkennen von der *intelligentia* haben. *Dionysius Areopagita* wird als Repräsentant der wahren Schöpfungslehre den Ansichten entgegengestellt, welchen *Albert* in seiner Schrift de caus. et. proc. univ. (s. oben §. 200, 9) sich sehr nahe gestellt hatte. In der summa philosophica selbst fasst sich *Thomas* kürzer: Mit Anknüpfung an die Sätze des ersten Buches, dass die Thätigkeit Gottes weder von aussen erzwungen, noch auch wieder blosses Belieben, wird sie oft mit der künstlerischen Thätigkeit verglichen. Nur Gott selbst setzt sich Schranken in jenem *mensura, numerus et pondus*, nach dem er Alles ordnet, und man darf nicht sagen, Gott könne nur was er wirklich thut, weil er nur dies thun muss. In dem, nicht durch unbedingte Nothwendigkeit Geschaffenen lässt sich, ist es einmal geschaffen, von Vielem die unbedingte Nothwendigkeit behaupten, z. B. dass was aus Entgegengesetztem besteht sterben muss, dass völlig Immaterielles nicht sterben kann u. dgl. Die Gründe für die Ewigkeit der Welt wer-

den widerlegt, der Einwand, dass der ewige Wille Gottes keine Wirkung in der Zeit haben könne, damit widerlegt, dass auch ein Arzt heute verordnen könne, dass morgen eine Arznei genommen werde. Eben so waren die Dinge vor ihrer zeitlichen Existenz in ewiger Weise, als Ideen, in dem göttlichen Denken; diese Ideen bilden in den wirklichen Dingen ihre Formen oder Quidditäten; endlich abstrahirt sie der Verstand als das den verschiedenen Dingen Gemeinschaftliche und Allgemeine von ihnen, so dass also der Realismus, Conceptualismus und Nominalismus alle drei Recht haben. Die Uebereinstimmung der Dinge mit den ewigen Ideen ist ihre, die Uebereinstimmung unserer Gedanken mit den Dingen ist unserer Gedanken Wahrheit. Beim Uebergange zu dem zweiten Hauptpunkt, der Mannigfaltigkeit der Dinge (cap. 39—44) werden zuerst die Ansichten bekämpft, welche dieselbe wie *Demokrit* aus dem Zufall, wie *Anaxagoras* aus materiellen Unterschieden, wie *Empedokles,* die Pythagoreer und Manichäer aus Gegensätzen, wie *Avicenna* aus, der Gottheit untergeordneten, Principien, wie einige neuere Häretiker aus der Thätigkeit eines die Materie theilenden Engels, endlich wie *Origenes* aus vorausgegangener Verschuldung ableiten, und wird dann zu der wahren Ursache des Unterschieds der Dinge übergegangen. Sie soll darin liegen, dass nur eine unendliche Mannigfaltigkeit das Abbild der göttlichen Vollkommenheit seyn und die unendlich vielen in der Materie liegenden Möglichkeiten verwirklichen kann. Mit dem 45. Capitel wird zu dem dritten Hauptpunkt übergegangen, zu der Beschaffenheit der mannigfaltigen Dinge. Es bedurfte da erstlich intellectueller, freier, immaterieller Wesen, die nicht nur Formen, sondern wirkliche Substanzen sind, von den übrigen Substanzen darin unterschieden, dass sie nicht aus Form und Materie bestehn, von Gott darin, dass in ihnen das *esse* und *quod est,* d. h. der *actus* und die *potentia,* unterschieden sind. Die weitere Auseinandersetzung dieses wichtigen Begriffs findet sich in der früheren Schrift de ente et essentia, womit die unvollendet gebliebene de substantiis separatis verglichen werden kann. Es wird da gezeigt, dass was in der zusammengesetzten Substanz, z. B. dem Menschen, die *materia* ist, in der intellectuellen Substanz das sey, was dem *esse* oder *quo est* bald als das *quod est,* bald als *essentia,* bald als *natura,* bald als *quiditas* entgegengestellt wird, welches die Creatur, während sie ihr *esse* von Gott hat, aus sich selbst oder auch aus dem Nichts habe. In ersterer Beziehung kann es darum das Nicht-empfangene und in sofern Absolute, in zweiter gerade das Nichtige genannt werden, so dass die Intelligenzen nach oben

als endlich, nach unten als unendlich bezeichnet werden können. Im 54. Capitel der Summa wird anstatt *essentia* auch wohl *substantia* gesagt; im Uebrigen wird, ganz wie in den eben genannten Abhandlungen, aus der Abwesenheit der Materie die Unvergänglichkeit der Intelligenzen gefolgert. Eben so ist auch ihr Erkennen nicht durch Abbilder der sinnlichen Dinge bedingt, vielmehr erkennen sie sich selbst und die Dinge ohne dazu von Aussen provocirt zu seyn. Den obersten Intelligenzen, den Engeln, weist *Thomas* als erstes Geschäft an, die Himmelskörper zu bewegen. Sehr spitzfindig sucht er dann nachzuweisen, wie es möglich, dass eine Art intellectueller Substanzen als beseelende Form eines Leibes mit demselben verbunden sey; er zeigt ferner, dass die nährende, empfindende und denkende Seele als Eine zu denken, und geht dann zu der Widerlegung der Averroistischen Lehre von der Einheit des Menschenverstandes über. Der eigne Tractat de unitate intellectus contra Averroistas (Opusc. 16) dient als weitere Ausführung dessen, was die Summa im Cap. 59 ff. enthält. An beiden Orten sucht *Thomas* den *Averroës* durch *Aristoteles* zu widerlegen, nach dessen richtig verstandener Lehre der *intellectus possibilis*, d. h. die Fähigkeit zum thätigen Ergreifen der Formen, ein Theil der Seele, also individuell bestimmt und dennoch unsterblich sey. Ausser *Averroës* werden in der Summa auch die Ansichten derer bestritten, die, mit *Galen*, die Seele als eine Complexion oder, mit den Pythagoreern, für eine Harmonie erklären oder sie, mit *Demokrit*, für körperlich halten, so wie die, welche den *intellectus possibilis* mit der *Imaginatio* identificiren. Dann wird gezeigt, wie es denkbar sey, dass eine wirkliche Substanz doch Form eines Körpers und dabei über das Gebundenseyn an ihn hinaus seyn könne, so dass erst durch ihr Hinzutreten der Körper zu einer vollständigen Substanz ergänzt wird, und sie doch nicht *materiae immersa vel a materia totaliter comprehensa* ist. Wenn *Aristoteles* den Himmel durch eine Intelligenz beseelt seyn lässt, so mag das vielleicht ein Irrthum seyn, gewiss aber beweist es, dass er keinen Widerspruch darin sah, dass eine Substanz Form eines Körpers sey. Natürlich ist durch Verbindung mit dem Körper auch das Erkennen der so gebundenen Intelligenz körperlich bedingt, es fängt von sinnlichen Wahrnehmungen an, bedarf der Phantasmen u. s. w., was Alles bei den höheren Intelligenzen nicht so ist. Die ausführlichste Darstellung, wie die verschiedenen Stufen der Sinnlichkeit, ferner der leidende Verstand, welcher die Formen der sinnlichen Dinge empfängt, endlich der thätige Verstand, der sie verwandelt und in

ihrer Reinheit festhält, zum Erkennen nöthig sind, findet sich in der Abhandlung de potentiis animae (Opusc. 43), deren Aechtheit freilich bestritten worden ist. Wie von dem *intellectus possibilis*, so wird auch von dem thätigen Verstande in der Summa behauptet, er sey ein Theil der, im ganzen Körper verbreiteten, Seele und ein persönlich Bestimmtes. Sonst wäre ja der Mensch weder für seine Gedanken, die Producte des *intellectus speculativus*, noch für seine Thaten, die Producte des *intellectus practicus*, verantwortlich. Auch wäre Manches bei *Aristoteles* völlig unverständlich. Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele folgt daraus, wie die Sterblichkeit der thierischen. Freilich, Erinnerung im eigentlichen Sinne kann der Seele nach dem Tode kaum zugesprochen werden. Die Präexistenz der Seele, ihre Emanation aus der göttlichen Substanz, endlich ihr Erzeugtwerden durch die Eltern wird Alles verworfen; sie wird geschaffen und an die bereits organisirte Materie herangebracht. Nur mit einem menschlichen Leibe kann sich eine Intelligenz als (substanzielle) Form verbinden, darum gibt es keine Dämonen mit ätherischen Leibern, wohl aber körperlose Intelligenzen. Da diesen alle Materialität abgeht, so können sie nicht zu einer Art oder Gattung gehörige Individuen seyn, sondern jede bildet ihre Art für sich. Dies führt auf das *Principium individuationis*, das *Thomas* theils in den bisher angeführten Abhandlungen, theils in einem eignen Aufsatz (Opusc. 29) betrachtet hat. Mit Ausnahme des absolut einfachen Wesens gehören zu jedem *ens* zwei Momente, das *esse* oder *quo est*, und die *essentia* oder das *quod est*. Jenes ist *actus*, dieses *potentia (passiva)*. In den materiellen Wesen sind sie *forma et materia*, die sich zum *ens* oder zur *substantia* als specifische Differenz und Genus verbinden. Die *materia prima* gibt verbunden mit den ersten Formen die besonderen Materien, z. B. die Elemente, die selbst wieder Träger von Formen, für die sie empfänglich, werden können. Reicht nun die für eine Form empfängliche Materie nur aus, um ein einzig Mal diese Form anzunehmen, so gibt es nur ein Individuum dieser Art, wie z. B. die Sonne dies zeigt. Anders verhält sichs aber, wenn sich die Form mit einem oder dem anderen Theil der für sie empfänglichen Materie verbindet, da entsteht eine Vielheit einartiger Individuen, so dass also diese Theilbarkeit (*quantitas*) der Grund, und das zeitlich und räumlich Bestimmtseyn der Theile der Materie (*materia signata per hic et nunc*) das Princip der Individuität ist. Für den *Sokrates* ist es also *haec caro haec ossa*, die in ihm den Menschen zu diesem Menschen macht, womit durchaus nicht gesagt seyn soll, dass,

wenn die Verbindung mit dem Körper aufhört, auch die Individuität aufhört. Weil bei diesen numerisch verschiedenen Individuen nicht nur das *esse* ein empfangenes ist, wie bei den Intelligenzen, sondern auch ihre *quiditas* ein *a materia signata receptum*, deswegen kann von ihnen nicht, wie oben von den Engeln, gesagt werden, sie seyen nur nach oben, sie sind nach oben und unten endlich.

6. Das dritte Buch zeigt in 163 Capiteln, wie Gott das Ziel ist aller Dinge, und behandelt die Regierung der Welt, d. h. des Complexes der endlichen Dinge. Alles Handeln geht auf ein Gut, daher kann das Böse als solches nicht gewollt werden, wie denn das Böse als Privation weder volle Wirklichkeit, noch einen positiven Grund, geschweige denn ein absolutes Princip zum Urheber hat. Der letzte Zweck, dem Alles nachstrebt, ist der Grund aller Dinge, Gott, und indem Alles darnach strebt, Ihm ähnlich zu werden, erzeugt dieses Streben eine Reihe von Stufen, in der die folgende immer das Ziel der früheren, der Mensch das Ziel aller, der Erzeugung unterworfenen, Dinge ist, nach dem die Materie strebt. In den höheren Wesen wird dies Streben nach Gottähnlichkeit zum Durst nach Erkenntniss, seiner selbst und Gottes. Im Erkennen besteht die höchste Seligkeit, zwar nicht in dem unmittelbaren aller Menschen, auch nicht in dem demonstrativen, nicht in dem auf Autorität gegründeten Glauben, auch nicht in dem speculativen Wissen, sondern in dem, das über sie alle hinausgeht und vollständig erst jenseits erlangt wird. Hienieden wird man nur durch göttliche Erleuchtung und theilweise dieses Erschauens Gottes theilhaft, das das ewige Leben ist. — Die Betrachtung der Erhaltung bildet den Uebergang zu der der Regierung. Die göttliche Wirksamkeit soll die Selbstthätigkeit der Dinge nicht ausschliessen, vielmehr hat Gottes Güte den Dingen diese Aehnlichkeit mit ihm selbst mitgetheilt, dass sie Causalität zeigen. Darum ist Naturlauf, Zufall und freier Wille mit der Regierung Gottes vereinbar, indem er Mittelursachen, namentlich die frei wirkenden Geschöpfe, Engel u. s. w., eben so die Einflüsse der Himmelskörper dazu gebraucht. Das sich Kreuzen der Mittelursachen erzeugt den Zufall, den es nur für die erste Ursache nicht gibt. Innerhalb der allgemeinen Weltordnung müssen untergeordnete Systeme von Ursachen und Wirkungen gedacht werden, innerhalb der z. B. Etwas nur unter der Bedingung eines gläubigen Gebets eintritt, sonst nicht, ohne dass die Weltordnung im Ganzen dadurch alterirt wird. Dass Gott nie gegen seinen eignen Rathschluss handeln kann, versteht sich; auch gegen die Natur

nicht, darum sind Wunder nur solche Erscheinungen, welche die Natur allein nicht bewerkstelligen kann. Die Weltregierung bezieht sich auf die vernünftigen und unvernünftigen Wesen verschieden, jenen gibt sie, diese zwingt sie unter ihre Gesetze, jene behandelt sie als Zweck, diese als Mittel. Den wesentlichen Inhalt des Gesetzes bildet die Liebe zu Gott und den Nebenmenschen; da dies die Bestimmung des Menschen ist, so fällt natürliches und göttliches Gesetz zusammen, und es ist falsch was recht und unrecht ist nur auf göttliche Satzung, nicht auf Natur zu gründen. Eigenthum und Ehe sind nach natürlichen und göttlichen Gesetzen erlaubt, Armuth aber und Ehelosigkeit dürfen darum nicht jenen nachgesetzt, geschweige denn geschmäht werden. Wie Verdienst und Verschuldung, so hat auch Lohn und Strafe verschiedene Grade; die letztere, theils als Ausgleichung, theils als Schreckmittel von Gott verhängt, darf von der Obrigkeit als Gottes Dienerin vollzogen werden. Wer gegen die Todesstrafe spricht, weil sie die Besserung ausschliesse, vergisst, dass wen das angekündigte Todesurtheil nicht bessert sich schwerlich bessern wird, und dass hier gewisse Gefahr für das Ganze und die sehr fragliche Besserung des Einzelnen sich gegenüberstehn. Die Kraft zur Erfüllung des Gesetzes gibt die Gnade, die nicht zwingt, aber auch nicht verdient werden kann. Sie macht vor Gott angenehm und wirkt in uns Glauben und Hoffnung der Seligkeit. Von ihr hängt auch die Gabe des Verharrens ab, so wie die Befreiung von der Sünde, die auch bei dem aus der Gnade Gefallenen möglich ist. Obgleich nur durch die Gnade der Mensch bekehrt werden kann, ist es doch seine Schuld, wo er es nicht wird, wie dessen, der das Auge schliesst, wenn er nicht sieht, was ohne Licht nicht gesehen werden kann. Nur in einzelnen Fällen öffnet die zuvorkommende Gnade auch diesen das Auge, und das sind die zur Seligkeit Prädestinirten oder Auserwählten.

7. Das vierte Buch (97 Capitel) wiederholt den Gang der drei ersten, indem zuerst (C. 2—26) was über das Wesen Gottes, dann (C. 27—78) was über die Werke Gottes, endlich (C. 79—97) was über das höchste Ziel des Menschen und Uebervernünftiges offenbart ist, gegen die Einwürfe der Gegner vertheidigt wird. Demgemäss werden hinsichtlich der Trinität die Irrthümer derselben zuerst exegetisch widerlegt, dann aber im Cap. 11 gezeigt, dass die im ersten Buche durch blosse Vernunft gefundenen Prädicate Gottes dazu führen, dass, wenn Gott sich selbst denkt, das Product dieses Denkens das ewige Wort, das Ebenbild Gottes und Urbild aller Dinge seyn muss, in dem sie alle als ewig

präexistiren *(quod factum est in eo vita erat)*, und durch welches sie den Denkenden offenbar werden. Eben so wird die Lehre vom h. Geist zuerst exegetisch durchgenommen, dann aber gezeigt, dass, sobald Gott als wollend gefasst wird, man vernünftiger Weise zugeben muss, dass er als Liebe zu sich selbst, dann aber auch als h. Geist existiren muss, der in uns eben so die Liebe wirkt wie der Sohn das Erkennen. Auch auf die Spur der Dreieinigkeit in den Dingen und ihr Bild in den Menschen wird hingewiesen. Unter den Werken Gottes, deren Kenntniss uns die blosse Vernunft nicht geben kann, nimmt die Incarnation die erste Stelle ein. Da diese die Folgen des Sündenfalls aufhebt, so steht dem *Thomas* dies fest, dass sie durch die Sünde bedingt ist, also ohne die Sünde nicht Statt gefunden hätte. Wenn er sie dabei aber auch das Ziel der Schöpfung nennt, in dem *quadam circulatione perfectio rerum concluditur*, so erscheint damit offenbar die Sünde als Bedingung des höchsten Ziels, als *felix culpa*. Die Irrthümer derer, welche mit *Photinus* in *Christo* die göttliche Natur leugnen, oder ihm den menschlichen Leib absprechen, wie *Valentinus* und die Manichäer, oder eine menschliche Seele desselben leugnen, wie *Arius* und *Apollinaris*, oder sich über die Vereinigung beider Naturen so ketzerisch aussprechen wie *Nestorius*, *Eutyches* und *Makarius*, werden mit exegetischen Waffen bekämpft, dann die Vernunftgründe gegen die katholische Lehre aufgezählt (Cap. 40) und widerlegt (Cap. 41—49). Ausserdem wird aber auch direct nachgewiesen, warum die wesentlichen Punkte in dem Leben *Jesu*, seine Geburt durch die Jungfrau u. s. w. wenn auch nicht unbedingt nothwendig, so doch der Sache angemessen seyen. Auf diese *convenientia* wird, nachdem ähnliche Erörterungen wie die bisherigen über die Erbsünde angestellt sind, zurückgegangen und entschieden: dass das Dogma von der Incarnation *neque impossibilia neque incongrua* enthalte. Die Lehre von den Gnadenmitteln, zu welchen mit dem Cap. 56 übergegangen wird, bildet den Uebergang von den Werken Gottes zu der Erhebung und Rückkehr der Geschöpfe zu Gott, indem sie zeigt was Gott zu dieser Erhebung thut. Der Unterschied der Alt- und Neutestamentlichen Sacramente, die nothwendige Siebenzahl der letzteren, Taufe und Confirmation werden sehr kurz, Eucharisten und namentlich Brotverwandelung, nach ihr die Beichte, am Ausführlichsten durchgenommen und mit der Ehe, wobei auf früher Gesagtes zurückgewiesen wird, geschlossen. Die dritte Abtheilung beginnt mit Einwendungen gegen die Auferstehung und ihrer Widerlegung. Da die Seele Form des Leibes und doch unsterblich, so ist sie

in ihrer Trennung vom Leibe in einem, ihrer Natur widersprechenden, Zustande, so dass die wieder eintretende Beleibung ganz vernunftgemäss ist. Der neue Leib wird geistig genannt weil er ganz dem Geiste unterworfen seyn wird, er ist aber nicht wesentlich von dem gegenwärtigen unterschieden. Daher kann es sehr gut auch leibliche Strafen nach dem Tode geben. Gleich nach dem Tode empfängt der Mensch seinen persönlichen Lohn, beim Weltgericht wird ihm zu Theil was ihm als Glied des Ganzen zukommt. Die Unveränderlichkeit des Wollens nach dem Tode erklärt es, dass, obgleich Gott jedem Reuigen vergibt, doch Viele verdammt bleiben. Da der Mensch das Ziel der Schöpfung, so muss am Ende der Tage Alles, was dazu gedient hat den vergänglichen Menschen zur Unvergänglichkeit erst zu führen, als unnütz aufhören, wozu *Thomas* u. A. die Bewegung des Himmels rechnet.

8. Bei dem ausgesprochenen Zweck der Summa theologica, Anfängern in der Theologie eine vereinfachte Darstellung dessen zu geben, was der Theologe wissen muss, hat dieselbe natürlich in philosophischer Hinsicht lange nicht die Wichtigkeit der Summa ad gentiles. Dennoch ist man auf sie als auf eine Ergänzung der letzteren hingewiesen, da sie in den beiden Abtheilungen ihres zweiten Theils das von der philosophischen Summa ganz übergangene Praktische behandelt. In der *prima secundae* wird von den Tugenden und ihrem Gegentheil im Allgemeinen, in der *secunda secundae* von ihnen im Einzelnen gehandelt, theils an sich, theils wie sie sich in besonderen Verhältnissen gestalten. Der Gang ist, dass zuerst die drei theologischen, dann die vier moralischen Cardinaltugenden abgehandelt und an diese alle anderen Tugenden als Töchter angeschlossen werden. Gleich zuerst ist hervorzuheben die Unterordnung des Praktischen unter das Theoretische, indem nicht nur in der Seligkeit die *visio* der *delectatio* vorgesetzt wird (II, 1. Qu. 4), sondern in seiner Theorie des Willens *Thomas* immer dies festhält, dass nur wo wir etwas als gut zuerst erkennen, wir es wollen, dann aber auch nicht anders können als es wollen. (Ibid. Q. 17.) Eben darum ist die Vernunft die Gesetzgeberin für den Willen, sie ist es, die im Gewissen spricht, das nicht ohne Grund nach dem Wissen genannt ist. Es hat die dreifache Function des Anrechnens, des Vorschreibens, des Verklagens und Entschuldigens. (Ibid. Qu. 19 u. 79.) Zu dem von der Vernunft gegebenen Gesetz liefert der begehrende Theil der Seele das Material für das Handeln in den Passionen, von denen Liebe und Hass, Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht besonders ausführlich durchgenom-

men werden, so dass zugleich Rücksicht darauf genommen wird, in wie weit sie in der *pars concupiscibilis* oder *irascibilis*, diesen beiden Seiten der Sinnlichkeit, ihren Sitz haben. Nachdem dann weiter der Begriff des *habitus* erörtert ist, und also alle Daten zu der Aristotelischen Definition der Tugend gegeben sind, wird dennoch statt ihrer eine Augustinische angenommen und gerechtfertigt. (Ibid. Qu. 55.) Die Platonisch-Aristotelischen *virtutes intellectuales et morales* werden als die *acquisitae* oder auch als die menschlichen, die drei theologischen als *infusae* oder auch als göttliche bezeichnet, und unter den letzteren der *charitas*, unter den ersteren der *sapientia* und *justitia* die erste Stelle angewiesen. (Ibid. Qu. 62. 65. 68.) Die *charitas* gibt allen anderen Tugenden ihre eigentliche Weihe. Sie alle werden unterstützt von den Gaben des heiligen Geistes, deren es wie der Haupttugenden und Laster sieben gibt. — Ausführliche Erörterungen über die Sünde und deren Vererbung bahnen den Uebergang zum Gesetz, dem zum allgemeinen Besten von dem, der für das Allgemeine zu sorgen hat, verkündigten Vernunftgebot. (Ibid. Qu. 90.) Das ewige Gesetz der Weltregierung wird in dem Bewusstseyn der intelligenten Creatur zur *lex naturalis*, der Grundlage aller menschlichen oder positiven Gesetze, deren Bestimmung nur ist, was das natürliche Gesetz unbestimmt liess, zum allgemeinen Wohle zu ergänzen. Zu diesen Formen des Gesetzes kommt noch hinzu das im V. und N. T. geoffenbarte Gesetz Gottes. Wo positive Gesetze mit dem Worte Gottes, oder wo sie mit der *lex naturae* streiten, da binden sie das Gewissen nicht. In der *secunda secundae* wird bei der Besprechung der Gerechtigkeit und ihrer Bethätigung im Recht, das Verhältniss des positiven und natürlichen Rechts noch genauer erörtert. Zuerst wird das natürliche Recht mit dem *jus gentium* gleich gesetzt, obgleich es eigentlich eine weitere Bedeutung habe, indem es auch auf Thiere auszudehnen sey. Dann wird darauf hingewiesen, dass es gewisse Verhältnisse gebe, die nicht bloss Rechtsverhältnisse; so das elterliche und herrschaftliche Verhältniss, obgleich die in diesen Verhältnissen Stehenden von einer anderen Seite doch auch Rechtssubjecte seyen. (II, 2. Qu. 57 u. 58.) Jedem das Seine zu geben wird als Princip jedes Rechts bestimmt. Die Untersuchungen über die übrigen Tugenden, über die verschiedenen Momente der Gnade, über das Verhältniss beider, weichen nur darin von *Alexander* und *Albert* ab, dass *Thomas* das *liberum arbitrium* sehr beschränkt, indem es nur die Fähigkeit seyn soll durch Hervorrufen von Vorstellungen unser Wollen zu determiniren. Aber auch hier wird urgirt, dass der erste Anstoss

dazu von Gott komme, und dass auch unsere Vorbereitung zum Empfang der Gnade lediglich Werk der Gnade sey. *Thomas* ist viel weniger Indeterminist als *Albert*.

9. Wie das eifrige Studium des grössten aller Weltweisen den *Albert* dahin gebracht hatte, ein Interesse an der Welt zu haben, so auch den *Thomas*, nur ist es bei ihm nicht wie bei jenem die sinnliche, sondern die sittliche Welt, der Staat, der ihn interessirt. Wie *Albert* die Politik des *Aristoteles*, so hat *Thomas* die Naturgeschichte desselben uncommentirt gelassen, und überhaupt in der Physik nur wiederholt was *Albert* gelehrt hatte. Dagegen hat er ausser seinem Commentar zur Politik des *Aristoteles* Manches geschrieben, was seine Ansichten vom Staat betrifft. Es ist theils aus seiner theologischen Summa zu entnehmen, theils aus eigenen Schriften über diesen Gegenstand. Von diesen fällt nun freilich die Eruditio principum (Bd. 17 ed. Antv.), eine ziemlich unwissenschaftliche Prinzen-Pädagogik, weg, da sie schwerlich von *Thomas* ist. Auch die vier Bücher de regimine principum (Opusc. 20) gehören ihm, da im 3ten Buch *Adolph* von Nassau's Tod erwähnt wird, nicht ganz an. Seine Anhänger vindiciren ihm nur die beiden ersten Bücher, und schreiben die beiden anderen dem Dominicaner *Tholomäus* von Lucca zu. Die wesentlichsten Gedanken, die mit dem gut zusammenpassen, was sonst bei ihm vorkommt, sind etwa folgende: Wie die Glieder des Leibes eine Einheit bilden nur durch Unterwerfung unter ein Hauptorgan, die Vermögen der Seele eine Einheit nur durch Subjection unter die Vernunft, endlich die Theile der Welt eine Einheit nur durch Subordination unter Gott, gerade so wird auch die Einheit des Staates, wozu prädestinirt den Menschen seine Hülflosigkeit, sein Geselligkeitstrieb und seine Sprachfähigkeit erweist, nur möglich durch Unterwerfung unter ein regierendes Haupt. Die Einheit wird am innigsten, wo das vereinigende Haupt nur Eines, und die gesunde Monarchie, das Königthum, ist die beste der Verfassungen, obgleich ihre Ausartung, die Tyrannis, die sich vom Königthum darin unterscheidet, dass der Monarch nicht das allgemeine, sondern sein eigenes Wohl sucht, die schlechteste ist. Uebrigens ist, wie die Erfahrung lehrt, die Gefahr der Tyrannis in Aristokratien und Demokratien viel grösser als beim Königthum, und die Wahrscheinlichkeit, dass eine gewaltsame Veränderung eine Verbesserung bringen werde, immer so gering, dass sogar unter einem Tyrannen ein Volk besser thut, die Hülfe von Gott zu erwarten, welche, je tugendhafter ein Volk ist, um so sichrer und schneller eintreten wird. Da der Zweck des Staates ist, dass die Bürger darin ih-

rem höchsten Ziele, der Seligkeit, näher kommen, die directe Sorge aber dafür Christo und seinem Stellvertreter auf Erden übergeben ist, unter welchen in dieser Hinsicht auch die Könige stehn, so hat der König für Einrichtung und Erhaltung alles dessen zu sorgen, was die Erreichung jenes Zwecks erleichtert. Es kann dies unter die Formel zusammengefasst werden: er soll für die Erhaltung des Friedens sorgen. Dennoch bleibt sein Beruf ein hoher, ja ein gottähnlicher, indem er zu dem Volke so steht, wie die Vernunft zu den Seelenkräften, ja wie Gott zur Welt. Die unvergleichlich grösseren Lasten, die auf dem Könige ruhen, geben ihm ein Recht auf grössere Ehre und grössere Nachsicht von Seiten der Menschen, auf grösseren Lohn von Seiten Gottes. Wie Gott die Welt zuerst einrichtet, dann ihre Einrichtungen erhält, so hat jeder König das Letztere, wer den Staat erst gründet, auch das Erstere zu thun. Das ganze zweite Buch handelt von den, jedem Staate nothwendigen Einrichtungen von der Rücksicht auf die Landesbeschaffenheit an, durch die speciellsten Anweisungen über Befestigungs-, Communications- und Verkehrsmittel hindurch bis zur Sorge für den Gottesdienst, mit dem es schliesst.

§. 204.

1. Entschiede über den Werth einer Schule nur die Zahl ihrer Anhänger und ihr langer Bestand, so könnte keine sich messen mit der der Albertisten, wie sie ursprünglich, oder Thomisten, wie sie später genannt wurden. Bis auf den heutigen Tag gibt es Solche, die in *Thomas* die Incarnation der philosophirenden Vernunft sehn. Die ersten Schüler und Anhänger fand diese Lehre natürlich bei den Ordensgenossen ihrer Urheber; der Thomismus ward zur officiellen Philosophie des Dominicanerordens erklärt, der es darum dem Bischof *Tempier* von Paris sehr übel nahm, als dieser die Stellung zu dieser Lehre jedem freistellte. Folgt man hier der Zeitfolge, und beschränkt sich auf die Zeit, in welcher die Philosophie noch nicht über den *Thomas* hinausgegangen war, so ist hier, obgleich bedingt, zuerst

2. *Vincentius Bellovacensis* zu nennen (vgl. *F. Chr. Schlosser* Vincenz von Beauvais u. s. w. Frkf. 1819. 2 Bde). Bedingt, weil diesen Polyhistor die Philosophie nur insofern interessirt, als sie überhaupt ein Wissen ist, und weil sein Werk gerade dort abbricht, wo die Darstellung der wahren Theologie beginnen sollte. Dominicaner im Kloster Beauvais, nach dem er gewöhnlich genannt wird, hat er nach seinem Liber gratiae, nach seinen Schriften zum Lobe der h. Jungfrau und des Evangelisten Johannes, nach einer Schrift ferner de trinitate, endlich nach dem von *Schlosser* a. a. O.

übersetzten Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen, auf Geheiss *Ludwig* des Neunten aus den vielen, ihm zu Gebote stehenden Büchern sein speculum magnum zusammengestellt, so genannt im Gegensatz zu seinem kleinen Spiegel, in welchem er die Schönheit und Ordnung der sinnlichen Welt gepriesen hatte. Dieses Werk, eine Encyclopädie alles dessen was man in jener Zeit wusste und zu wissen meinte, und welches, wenn man es z. B. mit den Werken des *Johannes Sarisberiensis*, des gelehrtesten Mannes im 12ten Jahrhundert, vergleicht, den Fortschritt zeigt, der in einem Jahrhundert gemacht war, zerfällt in drei Theile und müsste, da der vierte, das speculum morale, ein Zusatz aus späterer Zeit ist, nicht wie gewöhnlich speculum quadruplex, sondern triplex genannt werden. In dem Venetianer Druck von *Hermann Liechtenstein* 1494, ist jedem speculum einer der vier Foliobände gewidmet. Die Ausgabe Duaci 1624 auch in vier Foliobänden liest sich besser. Der Geschichtsspiegel (spec. historiale), im J. 1244 (nicht 1254 wie *Schlosser*, der ihn gut excerpirt, fälschlich gelesen hat) verfasst, zeigt, welches die damaligen Ansichten über Geschichte waren. Der Naturspiegel (spec. naturale), im J. 1250 beendigt und der ausführlichste Theil, stellt Alles zusammen, was damals für Naturwissenschaft galt, und citirt ausser einer sehr grossen Menge anderer Namen auch den des *Albert* sehr oft. Viel seltner kommt der Name des *Thomas* vor. Sonst möchte unter den von *Vincenz* angeführten Namen kaum einer fehlen, der sich in der Geschichte der Wissenschaften bei den Alten, so wie bei Muhamedanern, Juden und Christen bis auf *Vincenz* ausgezeichnet hatte. — Der Lehrspiegel (spec. doctrinale), an dem *Vincenz* bis kurz vor seinem Tode gearbeitet hat, — er starb wohl 1264 — und der nicht vollendet ist, schliesst an den Naturspiegel, welcher mit dem Sündenelend geschlossen hatte, so an, dass Nichts diesem Elende mehr abhelfe als die Wissenschaft, und gibt dann an, wie sich dieselbe gliedert. Auf das *trivium*, welches die *scientiae sermocinales* befasst, lässt er zuerst die praktische Philosophie als *Monastica, Oeconomica, Politica* folgen, in welcher letzteren er auch das ganze kanonische sowol als bürgerliche Recht abhandelt. Dann folgt die Betrachtung der (sieben) mechanischen Künste, und erst zuletzt die theoretischen Wissenschaften, die Physik mit Rückweisung auf den Naturspiegel, die Mathematik, wobei das ganze *quadrivium* abgehandelt wird, endlich die Theologie, wo aber nur die falsche betrachtet wird, indem, wo auf die wahre übergegangen werden soll, das Werk schliesst.

3. In directerem Zusammenhange mit der Alberto-Thomisti-

schen Philosophie steht der im J. 1277 als Papst *Johann* 21. gestorbene *Petrus Hispanus*. Mehr als seine selbstständigen Werke, welche meistens medicinische waren (Canon medicinae, De problematibus, Thesaurus pauperum), hat ihn eine Uebersetzung berühmt gemacht. Seine summulae logicae — (ein alter Druck Leipz. 1510 Melchior Latter führt den Titel Textus septem tractatuum Petri Hispani) — sind nämlich nicht nur, wie der Herausgeber von des *Psellus* Synopsis, *Ehinger* in der Vorrede dazu andeutet, in ihrem Inhalte der Synopsis sehr verwandt, sondern eine wörtliche Uebersetzung derselben. Nicht einmal die erste, denn einige Jahrzehende vorher war schon durch *W. Shyreswood* die Synopsis des *Psellus* in ein lateinisches Schulbuch verwandelt, das noch gegenwärtig als MSC. existirt. Dass die Summulae Einiges enthalten, was sich in der Ehingerschen Ausgabe des *Psellus* nicht findet, dies bedeutet kaum Etwas, da *Prantl* (Th. 2. p. 278 u. a. a. O.) gewiss Recht hat, wenn er meint, dass diese Stücke auch dem *Psellus* angehören, nur in *Ehingers* Exemplar gefehlt haben. Wichtiger ist die Differenz, dass die Summulae logicae die bekannten *voces memoriales: Barbara, Celarent* u. s. w. enthalten. Auch wenn der, der sie zuerst brauchte, die griechischen Worte γράμματα, ἔγραψε u. s. w. vor sich hatte, war eine Bezeichnung, in der auch die Consonanten etwas bedeuten, ein Verdienst. Dass aber *Thomas* in seinem Opusc. 48 diese Worte als ganz bekannt anwendet, macht es fast glaublich, dass auch hierin *Petrus Hispanus* nicht Erfinder, sondern bloss — wenn auch für uns der erste — Ueberlieferer gewesen ist. Wie dem sey, seine Uebersetzung blieb, für sein Werk angesehn, lanze Zeit Schulbuch; nicht nur bei den Dominicanern. Auf dieses Schulbuch stützte sich der Unterricht namentlich der *Logica moderna*, die jetzt, ganz wie durch die Wiedergewinnung der Aristotelischen Analytiken und Topiken die *Logica nova*, zu der *Logica vetus*, wie sie bis zu *Gilbert* gelehrt worden war, hinzutrat. *Aegidius* von Lessines, *Bernardus de Trilia* und *Bernardus de Gannaco* sind Thomistische Dominicaner von geringerer Bedeutung. Sollte *Heinrich Goethals*, zu Muda bei Gent geboren (*Henricus Bonicollius*, gewöhnlich *a Gandavo* oder *Gandavensis*, manchmal auch *Mudanus* genannt), der *doctor solennis*, der eine Zeit lang an der Sorbonne gelehrt hat und als Archidiakonus in Tournai 1293 gestorben ist, wirklich ein Dominicaner gewesen seyn, so ist er der Einzige in diesem Orden gewesen, der wirklich philosophirt und doch dem *Albert* und *Thomas* gegenüber eine freie Stellung behauptet hat. Ausser seinen Commentaren zu des *Aristoteles* Metaphysik und Physik hat er

auch Mancherlei geschrieben, was gedruckt worden ist. So einen Nachtrag zu den literarhistorischen Nachrichten des *Hieronymus, Gennadius* und *Siegebert,* der öfter, zuletzt in der Bibliotheca ecclesiastica ed. Fabricius Hamburg 1718 als Liber de viris s. de scriptoribus ecclesiastisis abgedruckt ist. Für die Beurtheilung seines wissenschaftlichen Standpunkts ist am Wichtigsten die Summa quaestionum ordinariarum (Paris 1520 bei Jodocus Badius Ascensius), in der in den zwanzig ersten Artikeln von der Wissenschaft überhaupt und der Theologie insbesondere, dann von Gott und seinen wesentlichsten Eigenschaften bis zum 75. Artikel, mit dem das Werk schliesst, gehandelt wird. Bemerkenswerth ist, dass er das *liberum arbitrium* in Gott mehr betont als *Thomas.* Direkte Polemik gegen denselben findet sich nicht. Der Gang aber und auch der Inhalt weicht von dem gewöhnlichen der theologischen Summen ab. Auch Quodlibetica theologica in LL. Sententt. hat *Heinrich* geschrieben und sind dieselben bei demselben Herausgeber wie die Summa, in Paris 1518 herausgekommen. Dieselben enthalten einen Bericht über die gehaltenen allgemeinen Disputationen, zum Theil gleich nach denselben, zum Theil etwas später niedergeschrieben. Im Ganzen wird über funfzehn Disputationen berichtet, in welchen zusammen über 399 Fragen entschieden wird. Einige sind wörtlich dieselben, die in der Summa beantwortet wurden. Andere ganz casuistische sind offenbar durch vorgekommene Fälle veranlasst. Die Wahlfreiheit wird hier in vielen Orten noch mehr betont als in der Summa. Die *materia prima* soll schon einen Grad von Wirklichkeit haben, so dass es kein Widerspruch sey, dass eine Materie ohne alle Form existirt. In der Lehre von den Universalien zeigt sich (Quodl. 5. Qu. 8) mehr Neigung zum Nominalismus als bei *Thomas.* Obgleich das Recht der Päpste, Fürsten abzusetzen, behauptet, wird doch bedauert, dass die Kirche ihre eigne Gerichtsbarkeit habe (Quodl. 6. Qu. 22). — Einer der treusten Anhänger der Thomistischen Lehre ist *Herraeus* von Nedellec (*Natalis*), der, ein Bretagner von Geburt, als vierzehnter General des Dominicanerordens im J. 1325 starb, und der zu seiner Zeit so viel bei den Thomisten galt, wie ein Jahrhundert später *Jo. Capreolus,* der *princeps Thomistarum.* Gedruckt ist von *Hervey* erschienen: *Hervei* Natalis Britonis quatuor quodlibeta Venetiis impressa per Raynaldum de Novimagio Theutonicum 1486.

4. Es blieb aber das grosse Ansehn des *Thomas* nicht auf seinen Orden beschränkt. Einer seiner Zuhörer *Aegidius* von Colonna (*de Columna, Romanus, doctor fundatissimus*), General des Augustiner- (Eremiten-) Ordens, der als Bischof von Bourges

1216 starb, bürgerte die Lehre seines Lehrers bei den Augustinern ein. Dabei war er ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Seine Schrift de regimine principum ist für einen französischen Königssohn, de renunciatione Papae zur Vertheidigung *Bonifacius* des Achten geschrieben. Eine lange Reihe andrer Schriften findet sich bei *Trithem.* script. eccl. Einiges ist auch gedruckt. So u. A. de ente et essentia, de mensura angeli, de cognitione angeli Venet. 1503. Andere geistliche und gelehrte Körperschaften zeigten sich gleichfalls dem Thomismus bald geneigt. Durch *Humbert*, Abt von Prulli, gewinnt er Eingang bei den Cisterziensern, durch *Siger* von Brabant und *Godefroy* von Fontaines wird ihm die Sorbonne eröffnet. Einer späteren Periode gehören seine Triumphe im Jesuiterorden so wie bei den unbeschuhten Carmelitern Spaniens an, von denen jene riesenhaften Arbeiten in Salamanca und Alcala ausgingen, der Cursus theologicus collegii Salmanticensis, der in 19 Foliobänden des *Thomas* theologische Summa commentirt, und die Disputationes collegii Complutensis, die in 4 Foliobänden die ganze Thomistische Lehre entwickeln. Der 3te Band der im §. 203 citirten Schrift von *K. Werner* enthält eine genaue, mit reicher Literatur begleitete Darstellung der Schicksale des Thomismus.

5. Der Franciscanerorden war der einzige, der sich, wie auch sonst, so darin den Dominicanern entgegenstellte, dass er sich gegen die Lehren ihrer beiden grossen Aristoteliker verschloss. Jede Abweichung von ihrem *Alexander* und *Bonaventura* ward gerügt und als gefährlich verdächtigt. In diesem Sinne polemisirt z. B. *Wilhelm de la Marre* in seinem Correctorium fratris Thomae gegen dessen Irrlehren, muss sich aber freilich antworten lassen, er habe ein Corruptorium geschrieben. Die grösste wissenschaftliche Bedeutung hat unter den Franciscanern dieser Zeit jedenfalls *Richard* von Middletown (*Ricardus de media valle*), Minoritanae familiae jubar, wie ihn der Herausgeber einiger seiner Werke genannt hat. Sowol sein Commentar zu dem Lombarden (Super quatuor libros Sententiarum Brixiae 1591) als auch seine Quodlibeta (ibid.), zeigen einen mehr als gewöhnlichen Scharfsinn. Fast in allen Punkten, in welchen später *Duns* (s. unten §. 214) den Thomisten entgegentritt, erscheint *Richard* von Middletown als sein Vorgänger. So darin, dass er den praktischen Charakter der Theologie mehr hervorhebt (Prolog. Qu. 4), so darin, dass er das Princip der Individuität nicht in die Materie setzt, sondern in etwas Hinzukommendes (II, dist. 3, art. V), obgleich er dies freilich nur als ein Negatives fassen will, als Ausschliessen der Theilbarkeit, so ferner in dem Accent, den er auf das unbeschränkte Belieben

in dem Wollen, Gottes sowol als der Menschen, legt, in Folge dessen sehr Vieles, weil es nur vom Willen Gottes abhängt, sich der philosophischen Begründung entzieht (*Fidei sacramentum a philosophicis argumentis liberum est* sagt er u. A. III, dist. 22. Art. V. Qu. 2). Auch dies, dass die späteren Bestimmungen der Kirche fast mehr berücksichtigt werden, als die biblischen Aussprüche, erscheint als eine Annäherung zu dem, was sich etwas später bei *Duns* zeigt. Die Sündlosigkeit der Jungfrau ist hier noch nicht als *conceptio immaculata* gefasst, sondern als *sanctificatio antequam de utero nata esset.* Diese Heiligung im Mutterleibe soll eingetreten seyn gleich nach der *infusio animae* (III, dist. 3. Art. I. Qu. 2). Man sieht es ist nur noch ein kleiner Schritt bis zu dem, was *Duns* behauptet. *Richard* scheint bis ans Ende des 13ten Jahrhunderts gelebt zu haben.

§. 205.

Das Versprechen des *Erigena* (s. oben §. 184, 2), das, als es gegeben ward, als gotteslästerliche Vermessenheit galt, hat dem *Albert* und *Thomas*, als sie es hielten, die höchsten kirchlichen Ehren eingetragen. Wie er es verheissen hatte, so haben sie gezeigt, dass jeder Einwand, der gegen die Kirchenlehre gemacht wird, durch Vernunft und Philosophie wiederlegt werden kann, ja sie haben, mit kaum einer Ausnahme, die Wahrheit der kirchlichen Lehre positiv aus den Principien der Weltweisheit bewiesen. Die Scholastik hat damit ihre Aufgabe gelöst und ihren Culminationspunkt erreicht. Ueberall pflegt, wo eine Schule diesen erreicht, ihr siegreiches Fahnenschwenken darin zu bestehn, dass sie die Massen einladet, solchen Triumph zu theilen, dass sie darauf ausgeht, in weiteren Kreisen als bisher zu gelten. Wo damit nicht der Charakter der Schule aufgegeben werden soll, werden Methoden erfunden, die es leichter als bisher machen sollen, ein Philosoph vom Fach, ein schulmässig Gebildeter zu werden. Wo dagegen das Beschränktseyn auf eine Schule, und wäre dieselbe noch so zahlreich, als ein Mangel angesehn wird, da tritt das Popularisiren für die weiteren Kreise ein. Werden die Schüler in Massen angezogen, wo das Philosophiren mechanisirt, mehr oder minder in ein Rechnen verwandelt wird, so wird dagegen das ungeschulte Publicum herangezogen dadurch, dass man zu ihm in seiner Sprache redet. Was heut zu Tage mehr metaphorisch ein Uebersetzen genannt wird, indem es nur im Weglassen der Schulterminologie besteht, war damals, wo die Wissenschaft wirklich eine andere Sprache redete, ein Verkündigen ihres Inhalts in der Nationalsprache. Es ist ein seltsamer Zufall, dass Liebeskummer

den beiden Männern, die diesen Platz in der Scholastik einnahmen, die erste Veranlassung ward, ihn einzunehmen. Der Eine, *Don Ramon Lull*, sucht zwar in beiden eben angegebenen Weisen, was die Scholastik ergrübelt hat, weiter auszubreiten, doch aber tritt die zweite Seite so sehr gegen die erste zurück, dass an seine in provenzalischem Gedichte und in provenzalischer Prosa verkündigten Lehren heut zu Tage wenig gedacht wird, und nur seine grosse Kunst ihn auf die Nachwelt gebracht hat, die für jene Zeit ganz dasselbe war, was für spätere Zeiten eine überall anwendbare Kategorientafel oder ein bestimmter Rhythmus gewisser stets wiederkehrender Momente geworden ist: ein Mittel, mit Leichtigkeit ein schulmässig gebildeter Philosoph zu werden. Anders der Zweite. Nicht für die Schule, für die Welt, sowol die, die mit ihm als die nach ihm lebte, hat der gesungen, der Grösseres geleistet hat als *Lucretius* (s. oben §. 96, 5), weil die scholastischen Distinctionen ein noch unpoetischerer Stoff sind, als die Atomenlehre der Epikureer, und weil sein unübertroffenes Gedicht noch heute in seinem Vaterlande bis in die Hütte hinab Begeisterung, ausserhalb dessen mehr als dies, eine auf Verständniss gegründete Bewunderung hervorruft, *Dante Allighieri*.

§. 206.

Lullus.

Helfferich Raymund Lull und die Anfänge der Catalonischen Literatur. Berlin 1858.

1. *Ramon Lull*, im J. 1235 aus vornehmer catalonischer Familie auf der Insel Majorca geboren, früh in Hofdienste getreten, in denen er es bis zum *gran senescal* am ritterlichen Hofe des Königs *Jacob* von Majorca brachte, Ehemann und Vater, dabei aber mit anderweitigen Liebesabenteuern beschäftigt, ward durch den entsetzlichen Ausgang, den eines derselben nahm, so erschüttert, dass er auf einmal allen seinen öffentlichen und häuslichen Verhältnissen entsagte und, durch Visionen darin bestärkt, sich entschloss ein Streiter Christi zu werden, indem er alle, die das Waffenhandwerk trieben, zum Krieg gegen die Ungläubigen aufforderte, selbst aber den schweren Kampf auf sich nahm, mit den Waffen des Geistes sie zu besiegen, indem er ihnen die Unvernünftigkeit ihrer Irrthümer, die Vernünftigkeit der christlichen Wahrheit bewies. Den beiden Hindernissen, Unkenntniss der arabischen Sprache und Mangel an Schulbildung suchte er zu begegnen. Ein Muselmann ward sein Lehrer in jener, und mit der Leidenschaft, die ihn überhaupt charakterisirt, warf er sich auf das Studium des *trivii*, der Logik. Der Enthusiasmus, mit dem

er die analytischen Studien trieb, verbunden mit der Ungeduld, die ersehnte Missionsthätigkeit zu beginnen, liess den Gedanken in ihm entstehn, der sich sogleich als Vision gestaltete, dass der Besitz gewisser allgemeiner Principien und einer sicheren Methode, aus dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten, den Wust des zu erlernenden Stoffes unnütz machen könne. Kaum im Besitz dieser seiner Wissenschaftslehre, begibt er sich an sein Werk. Eine Disputation in Tunis mit den gelehrtesten Saracenen wird, gerade durch den siegreichen Erfolg, gefährlich, und Misshandlungen nöthigen ihn, nach Neapel zu flüchten. Von da geht er nach Rom, um den Papst *Bonifacius* den Achten theils für seine eigne Missionsthätigkeit, theils für die Förderung des Studiums des Arabischen zu stimmen; ähnliche Versuche bei dem Könige von Cypern, so wie bei vielen zu einem Concil vereinigten Cardinälen bleiben gleich fruchtlos. Abermals disputirt er an einem saracenischen Ort, Bugia, mit den Gelehrten desselben und abermals ist siegreicher Erfolg und Einkerkerung sein Loos. Nach Europa zurückgekehrt, ermahnt er auf dem Concil zu Vienne zur Bekämpfung der Saracenischen Lehre in der Fremde, der Averroistischen im eignen Lande, und geht dann, ein Greis, zum dritten Male zu den Saracenen, wo der von je ersehnte Tod des Märtyrs ihm im J. 1315 wirklich zu Theil wird. Während dieses unsteten Lebens hat er an allen Orten theils lateinisch, theils arabisch, theils catalonisch (d. h. provenzalisch) geschrieben. Vor Allem, was sich auf seine grosse Kunst bezieht, aber auch Theologisches und Erbauliches. Vieles ist schon während seines Lebens verloren, Anderes nie gedruckt. Er soll über tausend Schriften verfasst haben. Von mehr als vierhunderten sind die Titel erhalten. Im Jahre 1721 erschien der erste Theil einer Gesammtausgabe in Folio von dem Priester und Doctor aller vier Facultäten, *Ivo Salzinger*, veranstaltet, in Mainz. Derselbe enthält ausser einer Biographie und sehr ausführlichen Einleitungen die Ars compendiosa inveniendi veritatem (d. h. die Ars magna und major) auf 49 Seiten, die Ars universalis (welche die Lectura zu jener ist), 124 S., die Principia Theologiae 60 S., Philosophiae 66 S., Juris 34 S., Medicinae 47 S. An diesen ersten Band schliesst sich der im J. 1722 erschienene zweite so an, dass er die Anwendung der im ersten Bande entwickelten Principien, nur nicht in der schulmässigen Zeichenschrift, auf die katholische Kirchenlehre gibt, indem er in dem Liber de gentili et tribus Sapientibus 94 S., einen Juden, Christen und Saracenen ihren Glauben mit Vernunftgründen rechtfertigen, in dem Liber de sancto spiritu 10 S., einen Griechen und

Lateiner vor einem Saracenen ihre Differenzpunkte erörtern, endlich in dem Liber de quinque Sapientibus 51 S. in ähnlicher Scenerie die Lateinische, Griechische, Nestorianische und Monophysitische Lehre philosophisch begründen lässt. Es folgen hierauf die vier Bücher Mirandae demonstrationes 244 S., und der Liber de quatuordecim articulis SSae. Rom. Cath. fidei 190 S. — In dem gleichfalls 1722 erschienenen dritten Bande sind, wie im ersten, wieder nur esoterische Schriften enthalten, zuerst die Introductoria artis demonstrativae 38 S., offenbar später geschrieben als die darauf folgende Ars demonstrativa 112 S. An diese letztere schliesst sich die Lectura super figaras artis demonstrativae 51 S., an. Dieser folgt Liber Chaos 44 S., auf dieses Compendium s. commentum artis demonstrativae 160 S., dann Ars inveniendi particularia in universalibus 50 S., endlich Liber propositionum secundum artem demonstrativam 62 S. — Nach diesem dritten Bande trat in der Herausgabe eine Pause ein, veranlasst durch *Salzingers* Tod. Endlich im J. 1729 erschien, von einer dazu ernannten Zahl von Männern herausgegeben, der vierte Band, der auf seinem Titelblatt ein ähnliches Verhältniss zum dritten Bande ankündigt, wie der zweite zum ersten gehabt hatte. Es sind darin enthalten: Liber exponens figuram elementarem artis demonstrativae 10 S., Regulae introductoriae in practicam artis demonstrativae 6 S., Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles 210 S., Disputatio Eremitae et Raymundi sup. lib. Sentt. 122 S., Liber super Psalmum Quicumque s. liber Tartari et Christiani 30 S., Disputatio fidelis et infidelis 33 S., Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni 47 S., Disputatio fidei et intellectus 26 S., Liber apostrophe 51 S., Supplicatio Professoribus Parisiensibus 8 S., Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto 5 S., Liber de demonstratione per aequiparantiam 6 S., Liber facilis scientiae 11 S., Liber de novo modo demonstrandi s. ars praedicativa magnitudinis 166 S. Der fünfte Band, gleichfalls 1729 erschienen: Ars inventiva veritatis s. ars intellectiva veri 210 S., Tabula generalis 80 S., Brevis practica tabulae generalis 43 S., Lectura compendiosa tabulae generalis 15 S., Lectura supra artem inventivam et tabulam generalem 388 S. — Vielleicht war es der im J. 1730 in Bamberg veröffentlichte Angriff eines Jesuiten auf die Rechtgläubigkeit des *Lullus*, der die Herausgabe des sechsten Bandes so verzögerte. Wenigstens als er 1737 erschien, hielten es die Herausgeber noch für nöthig, dagegen auf andere Jesuiten als Autoritäten sich zu berufen. Der Band enthält: in lateinischer Uebersetzung die Ars amativa S. 151, die Arbor philosophiae amoris 66 S., die

flores amoris et intelligentiae 14 S., die Arbor philosophiae desideratae 41 S., Liber proverbiorum 130 S., Liber de anima rationali 60 S., de homine 62 S., de prima et secunda intentione 24 S., de Deo et Jesu Christo 38 S. Im J. 1740 erschien der neunte Band, im J. 1742 der zehnte; beide enthalten nur den Liber magnus contemplationum in Deum, in 366 Capiteln zu je 30 §§. Da, so weit bekannt, keine einzige Bibliothek den 7ten und 8ten Band besitzt, so scheint *Savigny's* Vermuthung, dass dieselben nie herausgekommen, richtig zu seyn. Nur 45 Werke finden sich in den gedruckten acht Bänden, während *Salzinger* in seinem ersten Bande von 282 die Anfangs- und Schlussworte angibt, und dazu noch die kommen, die er nicht vor Augen hatte.

2. *Lull* ist nicht damit zufrieden, dass alle Zweifel gegen die Kirchenlehre widerlegt werden können, er schreibt der Philosophie die Kraft zu, sie in allen ihren Stücken positiv durch zwingende Vernunftgründe zu beweisen. Davon nimmt er weder die Trinität noch die Menschwerdung aus, wie *Thomas*, denn nach seinen Mirand. demonstr. heisst dies ihm den menschlichen Verstand herabsetzen. Der thörichte Grundsatz, sagt er, dass es das Verdienst des Glaubens steigere, wenn Unbeweisbares angenommen werde, der schrecke gerade die Besten und Vernünftigsten unter Heiden und Saracenen vom Christenthume ab (de quinque Sapient. 8); wolle man sie bekehren, so lerne man, ihnen nicht nur beweisen, dass sie Unrecht, sondern dass wir Christen Recht haben. Dies Verfahren ehrt zugleich Gott am Meisten, der doch nicht neidischer und schlechter seyn wird als die Natur, die Nichts verbirgt. Könnte der Verstand Gott nicht erkennen, so wäre dessen Absicht verfehlt, da er den Menschen schuf um erkannt zu werden. Eben darum haben die frömmsten Theologen, *Augustin*, *Anselm* u. A. die Zweifel der Ungläubigen nicht mit Autoritäten, sondern mit Gründen widerlegt, und einer der vielen Beweise, dass die katholische Kirche mehr die Wahrheit besitzt als Juden und Saracenen, ist, dass sie nicht nur mehr Einsiedler und Mönche hat als jene, sondern auch viel Mehrere als sie, die sich mit Philosophie beschäftigen. *Rationes necessariae* sind die besten Vertheidigungswaffen; Wunder wird auch der Antichrist thun, aber die Wahrheit seiner Lehren wird er nicht beweisen (Mirand. demonstr.). Freilich kann nicht Jeder die Wahrheit beweisen, auch sind die Beweise dafür nicht so leicht, dass jeder Ungebildete oder auch der, dem Frau, Kinder und weltliche Beschäftigungen alle Zeit nehmen, sie finden könnte. Die mögen bei dem Glauben stehen bleiben; Gott, der von Allen geehrt seyn will, hat auch für sie

gesorgt. Sie sollen aber denen, die für Beweise zugänglich sind, keine Schranken ziehn und ihnen nicht verbieten zu zweifeln, denn der Mensch *„quam primum incipit dubitare incipit philosophari“* (Tabula gener. p. 15). Aber auch diese Letzteren sollen nicht meinen, dass die Beweise für diese Wahrheiten so leicht zu fassen seyen, wie die für geometrische oder physikalische Sätze. In diesen Sphären beschränkt man sich meistens darauf abwärts von der Ursache auf die Wirkung, oder aufwärts von der Wirkung auf die Ursache zu schliessen; eine dritte Weise, seitwärts *per aequiparantiam,* zu schliessen kennt man da gar nicht, und gerade diese spielt in der höheren Wissenschaft die wichtigste Rolle. So wird z. B. die Vereinbarkeit der Vorherbestimmung und des freien Willens dadurch bewiesen, dass die erstere als Wirkung der göttlichen Weisheit, die letztere der göttlichen Gerechtigkeit dargestellt, und nun von diesen beiden göttlichen Dignitäten bewiesen wird, dass sie sich gegenseitig fordern (de quinque Sap. Mirand. demonstr. — Introductoria u. a. a. O.).

3. Den hier angegebnen Grundsätzen gemäss hat *Lull* in einer grossen Menge von Schriften die ganze Kirchenlehre als den Forderungen der Vernunft entsprechend dargestellt. Hierher gehört sein Liber de quatuordecim articulis u. s. w., d. h. über das apostolische Symbolum, hierher seine ursprünglich provenzalisch geschriebene Apostrophe, hierher sein Gespräch mit einem Eremiten über 140 streitige Punkte der Sentenzen des Lombarden, so wie das des Eremiten *Blanquerna* über das *Quicunque,* hierher endlich seine Disputatio Fidelis et Infidelis, die ziemlich alle Glaubenspunkte betrifft. Zwei Grundgedanken, hinsichtlich der er sich gern auf *Anselm* beruft, kehren bei seinem Räsonnement oft wieder: dass Gott erkannt seyn will, und dass über Gott nichts Grösseres gedacht werden kann. Jener sichert ihm die Möglichkeit einer Theologie als Wissenschaft, dieser ist ihm ein steter Fingerzeig bei der Bestimmung ihres Inhalts. Jedes Prädicat das mit der *minoritas* convertibel, ist *eo ipso* Gott ab-, jedes wieder das mit der *majoritas* steht und fällt, ist Gott zuzusprechen. Die erwähnten Schriften *Lulls* behandeln nur theologische Fragen. In den Quaestt. art. dem. solubiles sind mit denselben auch physikalische und psychologische verbunden. Als eins seiner bedeutendsten Werke haben seine Anhänger sein ausführlichstes angesehn, den Liber magnus contemplationis, dessen fünf Bücher in 10980 §§. zerfallen, jeder mit einer Anrede an Gott beginnend, und in dem die ganze Lehre *Lulls* enthalten ist. Nicht darin besteht, wiederholt er hier, das Verdienst des Glaubens, dass er Unbewiese-

nes sondern dass er das Uebersinnliche festhält. Hierin mit dem Wissen übereinstimmend, steht er demselben darin nach, dass er auch Falsches, das Wissen dagegen nur Wahrheit enthalten kann. Wie bei ihm das Wollen, so ist bei dem Wissen der Verstand das eigentliche Organ. Als auf das Leichtere sind die von schwerfälligerem Verstande auf den Glauben hingewiesen.

4. Dies allein, dass die wenigen von *Thomas* unbeweisbar genannten Dogmen bei *Lull* als bewiesene auftreten, würde um so weniger erklären, wie nicht nur eine an Zahl den Thomisten fast gleiche Schule der Lullisten entstehn, sondern lange nachdem dieselbe verschollen war, immer wieder Stimmen sich erheben konnten, die ihn einen der scharfsinnigsten Philosophen nannten, als nicht zu leugnen ist, dass seine Beweise oft Cirkelschlüsse, immer aber sehr geschmacklos in der Form sind. Vielmehr ist, was seinen Ruhm begründet hat, dasselbe was ihm den Ehrennamen des *doctor illuminatus* verschafft hat, und worein er selbst sein grösstes Verdienst gesetzt hat, seine „grosse Kunst". Die Ausbreitung dieser geht ihm sogar über seine Missionsthätigkeit, denn als eine Vision ihm verheisst, für die letztere werde der Eintritt in den Dominicanerorden am vortheilhaftesten seyn, tritt er doch, weil er davon grössere Vortheile für seine grosse Kunst erwartet, bei den Franciscanern ein. Da zu verschiedenen Zeiten sich diese Kunst bei *Lull* selbst verschieden gestaltet hat, so muss die Darstellung versuchen, von ihrer einfachsten Form ausgehend zu zeigen, wie sie sich immer mehr erweitert. Die, offenbar in späteren Jahren geschriebene Introductoria, welche der früher geschriebenen Ars demonstrativa vorausgeschickt ist (Opp. Bd. 3), führt am Besten in das Verständniss ein, weil hier das Verhältniss dieser Ars zur Logik und Metaphysik erörtert wird. Da die erstere die *res* betrachtet, wie sie *in anima*, die letztere wie sie *extra animam* sind, die neue Kunst aber das *ens* betrachten soll, ganz abgesehn von diesem Unterschiede, so wird sie also die gemeinschaftliche Grundlage für beide seyn. Während darum jene beiden Wissenschaften jede ihre Principien zu ihrem Ausgangspunkte machen, die für sie gegeben sind, soll diese Grundwissenschaft vielmehr die Principien jener beiden so wie aller Wissenschaften erst auffinden. Daher wird sie sich zu dem Erfinden gerade so verhalten, wie die Logik sich zu dem ableitenden Denken verhält. Weil in dieser Grund- und Wissenschaftslehre die Principien alles Beweisens enthalten sind, deswegen ist es möglich, jeden richtigen Beweis, der in irgend einer Wissenschaft gegeben ist, auf ihre Formeln zurückzuführen. Wie in der Grammatik der Schüler, wenn er sich die

Flexionssilben der Conjugation eingeprägt hat, jedes Zeitwort conjugiren kann, so handelt es sich auch in der Grundwissenschaft darum, dass gewisse *termini*, die eigentlichen Principien alles Denkens und Seyns, welche figürlich manchmal *flores* genannt werden, festgestellt und das Operiren damit geläufig werde. Zu dem Letzteren ist nun Nichts so förderlich, als wenn diese Grundbegriffe mit Buchstaben bezeichnet werden, ein Vorschlag den *Salzinger* mit Recht damit vergleicht und rechtfertigt, dass der Gebrauch der Buchstaben als allgemeiner Zahlzeichen seit *Vieta* die Mathematik so gefördert habe. Die Bedeutung dieser Buchstaben sich einzuprägen ist daher das Erste.

5. Da das Princip alles Seyns und der Hauptgegenstand alles Denkens und Wissens Gott ist, so wird dieser mit dem Buchstaben *A* bezeichnet. Es wird nun weiter zugesehn, welches die Attribute Gottes *(potentiae, dignitates)* sind, durch welche er sich als Princip aller Dinge bethätigt, und werden diesen wieder ihre Buchstaben zugewiesen. Da, wie sich im Verfolg zeigen wird, die sechs letzten Buchstaben des Alphabets anderweitig in Beschlag genommen sind, so bleiben zur Bezeichnung der Grundprädicate Gottes, auf die alle anderen zurückgeführt werden können, die sechszehn Buchstaben *B* — *R* übrig; ihr attributives Verhältniss zu Gott wird nun schematisch so dargestellt, dass um einen Kreis, der mit *A* bezeichnet ist, ein in sechszehn gleiche Theile zerlegter Ring gelegt ist, dessen einzelne Fächer folgende sind: ***B** bonitas*, ***C** magnitudo*, ***D** aeternitas*, ***E** potestas*, ***F** sapientia*, ***G** voluntas*, ***H** virtus*, ***I** veritas*, ***K** gloria*, ***L** perfectio*, ***M** justitia*, ***N** largitas*, ***O** simplicitas*, ***P** nobilitas* (statt welcher beiden früher *humilitas* und *patientia* gesetzt war), ***Q** misericordia*, ***R** dominium*. Dieses Schema, seine *Figura A* oder *Figura Dei* enthält also die ganze Gotteslehre, indem sich durch die Verbindung des Centralkreises *A* mit je einem der umgebenden Fächer sechszehn Sätze ergeben. Dabei aber bleibt es nicht. Da nämlich alle diese Prädicate in Gott so Eines sind, dass jedes sich dem anderen mittheilt, was *Lull* durch die Derivationssilben *ficare* andeutet, indem *bonitas bonificat magnitudinem, aeternitas aeternificat bonitatem* u. s. w., so ergeben sich Combinationen. Indem er nun, ganz mechanisch, zuerst die sechszehn Combinationen ***BB, BC, BD*** u. s. w. in einer perpendicularen Reihe untereinander stellt, dann eben so daneben stellt ***CC, CD, CE*** u. s. w., erhält er natürlich sechszehn immer kürzer werdende Colonnen, welche ein Dreieck bilden, das er die *secunda Figura A* nennt. Die hundert und sechs und dreissig Begriffsverbindungen *(conditiones)* werden, weil die ein-

zelnen Colonnen und in ihnen die einzelnen Combinationen durch Linien getrennt sind, so dass Quadrate entstehn, gewöhnlich *camerae* genannt. Später gibt er ein kürzeres Mittel an, um zu diesen Combinationen zu kommen. Man braucht nicht diese Colonnen hinzuschreiben, sondern zwei concentrische Ringe in sechszehn Theile zu zerlegen, diese mit den Buchstaben *A* bis *R* zu bezeichnen, und den einen beweglich zu machen, so wird man, wenn man zuerst die gleichen Buchstaben sich berührend denkt, dann aber den beweglichen Kreis um ein Sechszehntheil des Kreises vorrücken lässt, allmählich dieselben 136 Combinationen erhalten, welche die *Figura secunda A* gezeigt hatte. Diese Combinationen sind nun der Stolz *Lulls*, da sie nicht nur einen Anhalt für das Gedächtniss geben, sondern als eine Topik um den Kreis der Fragen zu erschöpfen dienen, ja sogar Daten zur Antwort an die Hand geben sollen (s. weiter unten sub 12).

6. Zu der *Figura Dei* oder *A*, kommt nun als zweite die *Figura animae* oder *S*. Hatte jene es mit dem Hauptobject unseres Erkennens zu thun, so diese mit dem Subjecte desselben, dem denkenden Geiste, welcher mit dem Buchstaben *S* bezeichnet, und während oben Gott das Schema des Kreises bekommen hatte, das Schema des Quadrats erhält. Die vier Ecken werden mit den Buchstaben *B*—*E* bezeichnet, indem *B memoria*, *C intellectus*, *D voluntas*, *E* aber die Einheit aller drei *potentiae* bezeichnen sollen, so dass also *E* mit *S* ganz zusammenzufallen scheint. Es bleibt der grosse Unterschied, dass *E* nur den ganz normalen Zustand von *S* bezeichnet, wo das Gedächtniss behält, der Verstand erkennt, der Wille liebt, ein Zustand der schematisch so angedeutet wird, dass das Quadrat blau *(lividum)* erscheint. Aendert sich dieser Zustand, indem an die Stelle der Liebe der Hass tritt, so wird die Verbindung der *memoria recolens (F)*, des *intellectus intelligens (G)* und der *voluntas odiens (H)* mit dem Buchstaben *I* bezeichnet und dem Quadrat die schwarze Farbe gegeben. Da Manches, z. B. das Böse, gehasst werden darf ja muss, so ist *I* oder *quadratum nigrum* nicht ein durchaus anomaler Zustand. Wohl aber ist dies der Fall in dem *quadrato rubeo* und *viridi*. Roth wird das Quadrat wo die *memoria obliviscens* als *K* mit dem *intellectus ignorans* als *L* und der *voluntas diligens vel odiens* als *M* sich zu *N* verbindet, grün endlich wird es oder vermuthend und zweifelnd ist die Seele, wenn sein erster Winkel *O* den Charakter von *B*, *F* und *K* verbindet, d. h. das Gedächtniss behält und vergisst, wenn sein zweiter Winkel *P* eben so die Natur von *C*, *G* und *L* d. h. der *intellectus* Wissen und Unwissenheit ver-

bindet, endlich wenn sein dritter Winkel *Q* in sich *D, H* und *M*, d. h. wenn in dem Willen sich Hass und Liebe mischen. *R* also oder *quadratum viride* ist die Seele wie sie nicht seyn, wie sie vielmehr darnach streben soll *E* oder *I* oder mindestens *N* zu seyn. Indem nun diese vier Quadrate auf einander gelegt werden, aber nicht so dass sie sich decken, sondern dass, in der angegebnen Reihenfolge abwechselnd, die verschieden gefärbten Ecken in gleichen Abständen erscheinen, werden dadurch sechszehn Punkte einer Kreislinie bestimmt, deren Reihenfolge also wäre: *B, F, K, O, C, G, L, P, D, H, M, Q, E, I, N, R.* Bei späteren Darstellungen, wo es ihm darauf ankommt, den Parallelismus der einzelnen Figuren mehr hervortreten zu lassen, tritt an die Stelle dieser Reihenfolge die alphabetische. Wenn er dann weiter, gerade wie oben bei der *Figura A*, die sechszehn *termini* combinirt, so ergibt sich natürlich hier eine *secunda figura S*, die gerade so viel *camerae* enthält wie die zweite *Figur A*, nämlich 136. (So z. B. in der Ars demonstrativa Opp. 3.) *E I N R* ist vermöge dieser *Tabula animae* sehr oft die Formel für die ganze Seele; noch häufiger *E*, weil dies den Normalzustand andeutet. Diese Bezeichnung ist ihm so zur Gewohnheit geworden, dass in Schriften, die gar keinen schulmässigen Charakter haben und die Bezeichnung mit Buchstaben gar nicht anwenden, doch *E* anstatt *anima* vorkommt.

7. Zu den beiden genannten Figuren gesellt sich als dritte die *Figura T* oder *figura instrumentalis*, weil man ihrer bei allen anderen bedürfe. Die Stelle des Kreises in der ersten, des Quadrats in der zweiten Figur vertritt hier das gleichseitige Dreieck. Die hauptsächlichsten Verhältnissbegriffe, welche als Gesichtspunkte bei der Betrachtung und namentlich der Vergleichung dienen, bilden den Inhalt dieser Figur, zu der *Lull* wohl nicht ohne die Lehren von Prädicabilien, Prädicamenten und Postprädicamenten gekommen ist. Je drei werden zu einem Triangel verbunden, und indem nun fünf verschieden gefärbte Triangel *(lividum, viride, rubeum, croceum, nigrum)*, ähnlich wie oben die Quadrate, über einander gelegt werden, theilen ihre Spitzen den durch sie gelegten Kreis oder auch den um sie gelegten Ring in funfzehn Abtheilungen, oder *camerae*, deren jede die Farbe des Dreiecks erhält, an dessen Spitze sie sich findet. Die drei blauen *B, C, D* sind *deus, creatio, operatio*, die grünen *E differentia, F concordantia, G contrarietas*, die drei rothen *H principium, I medium, K finis*, die drei gelben *L majoritas, M aequalitas, N minoritas*, die drei schwarzen *O affirmatio, P dubitatio, Q negatio.*

Die einzelnen Winkel bekommen dann wieder nähere Bestimmungen, indem bei *B (deus) essentia, unitas, dignitas,* bei *C (creatura) intellectualis, animalis, sensualis,* bei *D (operatio) artificialis, naturalis, intellectualis* geschrieben steht, zu den drei Winkeln des grünen Dreiecks *E, F, G intellectualis et intellectualis, int. et. sens., sens. et. sens.* hinzugefügt wird, ferner *H (principium)* die nähere Bestimmung *causae quantitatis temporis*, *I (medium)* die Determinationen *extremitatum mensurationis conjunctionis*, endlich *K (finis)* die Zusätze *perfectionis privationis terminationis* erhält. Das gelbe Dreieck *L M N* erhält die nähere Bestimmung, dass sichs um das Verhältniss von Substanzen, Accidenzen, Substanzen und Accidenzen, handelt. Endlich bei der Bejahung, Bezweifelung und Verneinung *(O P Q)* wird *possibile, impossibile, ens, non ens* als Object denselben hinzugefügt. Diese näheren Bestimmungen werden dann immer mit angegeben und so von dem *angulus de essentia dei, de creatura intellectuali, de differentia sensualis et sensualis, de minoritate substantiae, de negatione entis* u. s. w. gesprochen. Als ein Anhang zur *Figura T* wurde ursprünglich behandelt, ja in der Ars universalis geradezu als *secunda Figura T* bezeichnet die *Figura elementalis*, welche durch die Combination von vier Farben und den Namen der vier Elemente vier, aus je sechszehn kleineren bestehende, Quadrate darstellt. Es geht bei dieser Gelegenheit hervor, dass *Lull* nicht wie die *Aristoteliker* die Elemente als Combinationen der Urgegensätze ansieht. Feuer ist ihm nur Warmes, trocken ist es nur *per accidens* durch Mittheilung der Erde, wie diese an sich das Trockne kalt nur ist durch Mittheilung der Luft u. s. w. Darum enthält ihm jedes Element die anderen mit, eine Lehre die in dem Liber Chaos weiter ausgeführt wird. — Sowol die ursprüngliche Reihenfolge der Buchstaben in der *Figura T*, die dadurch entstand, dass zwischen je zwei gleichfarbigen Spitzen vier anders gefärbte traten, und also zwischen die beiden Buchstaben *A* und *B* die vier Buchstaben *D G K N*, schoben, sondern auch die Bedeutung derselben wird später modificirt. Jene, indem aus demselben Grunde, der eben bei der *Figura S* angegeben war, die alphabetische Reihenfolge angewandt wird. Diese, indem, weil in der *Figura Dei* Gott mit dem Buchstaben *A* bezeichnet war, in dem blauen Dreieck aber die eine Spitze *deus* gewesen war, nun der Triangel nicht mehr wie ursprünglich *B C D* sondern vielmehr *A B C* genannt wird, wodurch in den späteren Schriften jeder Buchstabe eine Bedeutung erhält, die ursprünglich der folgende gehabt hatte. Aber auch dabei bleibt es später nicht. *Lull* reicht mit diesen fünf Triaden

instrumentaler Begriffe bald nicht mehr aus. Er ist genöthigt zu der *Figura T* eine *Figura T'* hinzuzufügen, gleich jener durch fünf um einen gemeinsamen Mittelpunkt gedrehte Triangel gebildet, die um Verwechslung mit der ersten Figur zu vermeiden *semi-lividum, semi-viride* u. s. w. sind, ja zusammen oft *semitriangula* genannt werden. Dem ersten Triangel gehören an *A modus B species C ordo*, dem zweiten *D alteritas E identitas F communitas*, dem *tr. semirubeo: G prioritas H simultas I posteritas*, dem *semicroceo: K superioritas L convertibilitas M inferioritas*, endlich dem *seminigro: N universale O indefinitum P singulare*. Ganz wie bei den Figuren *A* und *S* ergeben sich nun auch für diese durch die Combination der einzelnen Kammern *secundae figurae:* Ursprünglich nur 120 *camerae ipsius T*, später eben so viele als *figura secunda T'*, beides die nothwendige Zahl bei fünfzehn Elementen. Beide werden dann endlich vereinigt und geben dann natürlich 465 *camerae*, die auch zuerst durch dreissig stets um ein Glied kürzer werdende Colonnen, später durch zwei concentrische Ringe, deren einer beweglich, dargestellt werden.

8. Die Figuren *A*, *S* und *T (Dei, animae, instrumentalis)* sind die fundamentalen und wichtigsten. Zu ihnen aber gesellen sich schon sehr früh die *Figura V (virtutum et vitiorum)* und *X (oppositorum)*, deren erstere in vierzehn, abwechselnd rothen und blauen Kammern, in die ein Ring zerfällt, die sieben Tugenden und Todsünden enthält, und deren *secunda figura* natürlich ein Dreieck von 105 Combinationen darstellt. Die zweite gibt acht Gegensätze an, *sapientia et justitia, praedestinatio et liberum arbitrium, perfectio et defectus, meritum et culpa, potestas et voluntas, gloria et poena, esse et privatio, scientia et ignorantia*, deren je erste Glieder blau und mit den Buchstaben *B—I*, die zweiten grün und mit den Buchstaben *K—R* bezeichnet werden. (In späterer Darstellung fallen das erste, fünfte, sechste und achte Paar weg, *praedestinatio* und *liberum arbitrium* werden zu *B* und *K*, *esse* und *privatio* zu *C* und *L*, die beiden folgenden Paare behalten Stelle und Buchstaben und anstatt der weggefallenen erscheinen nun, als *F* und *O suppositio* und *demonstratio*, als *G* und *P immediaté* und *mediaté*, als *H* und *Q realitas* und *ratio*, als *I* und *R potentia* und *objectum*.) Werden nun diese sechszehn *termini* in alphabetische Ordnung gebracht und, sey es mit sey es ohne Drehscheibe, combinirt, so zeigt auch die *secunda Figura X* wieder 136 *Camerae*. Wie die *Figurae V* und *X*, so scheint *Lull* auch die *Figurae Y* und *Z* gleich bei oder sehr bald nach der ersten Erfindung seiner Kunst angewandt zu haben. Diese werden

als zwei Kreise ohne weitere Theilung dargestellt, und bezeichnen, jene das Bereich der Wahrheit, dieses der Falschheit, so dass also, wenn man die Buchstabenschrift der *Tabula S* anwendet, die normal liebende Seele *E* Liebe zu *Y* und eben so *I* (die normal hassende Seele) Hass gegen *Z* hat, und dass jede Combination von Gedanken, die in *Z* oder in welche *Z* fällt, falsch ist.

9. Ursprünglich wollte *Lull* schwerlich über die Figuren *A S T V X Y Z* hinausgehn. Dafür spricht, dass er diese Titelbuchstaben selbst wieder als Elemente von Combinationen behandelt, woraus sich ihm eine neue Figur ergibt, die in 28 *cameris* die Combinationen *A A, A S, A T* u. s. w., *S S, S T* u. s. w. enthält und dass er diese die *figura demonstrativa* nennt, als wenn darin die ganze ars demonstrativa enthalten wäre. Der Name *figura nona* für sie darf nicht befremden, da die *figura elementalis,* dieser Anhang zu *Figura T,* mitgezählt wird. (Die *Figura T'* nicht, die gewiss viel späteren Ursprungs ist.) Je mehr aber Ernst gemacht wurde mit der Durchführung dieser *Termini,* desto mehr musste sich die Einsicht aufdrängen, dass am Ende nicht alle Erkenntnisse sich in die Sätze zusammendrängen liessen, die in den bisher betrachteten 633 oder wenn man die 28 hinzuzählt 661 Combinationen enthalten waren. Es scheint, als wenn sich dies zuerst gezeigt habe, als *Lull* daran ging, nach seiner neuen Methode die Facultätswissenschaften zu bearbeiten. Da wurden die drei Figuren entworfen, die sich als Principia Theologiae, Philosophiae und Juris mit ausführlichen Commentaren begleitet in dem ersten Bande der Opp. finden. Jede dieser Wissenschaften wird auf sechszehn Principien reducirt — (die Theologie auf: *divina essentia, dignitates, operatio, articuli, praecepta, sacramenta, virtus, cognitio, dilectio, simplicitas, compositio, ordinatio, suppositio, expositio, prima intentio, secunda intentio,* die Philosophie auf: *prima causa, motus, intelligentia, orbis, forma, materia prima, natura, elementa, appetitus, potentia, habitus, actus, mixtio, digestio, compositio, alteratio,* das Jus auf: *Forma, Materia, Jus compositum, Jus commune, Jus speciale, Jus naturale, Jus positivum, Jus canonicum, Jus civile, Jus consuetudinale, Jus theoricum, Jus practicum, Jus nutritivum, Jus comparativum, Jus antiquum, Jus novum)* — die mit den Buchstaben *B*—*R* bezeichnet in drei grossen Triangeln je 136 Combinationen geben, welche der Commentar ausführlich bespricht. Die Principien der Medicin folgen einem andern Schema. Sie werden als ein Baum dargestellt, dessen Wurzel die vier *humores* bilden, aus dessen Stamm vermöge der vier Principien Wärme, Trockenheit, Kälte und Feuchtigkeit

die natürlichen (gesunden) und unnatürlichen (krankhaften) Erscheinungen abgeleitet werden.

10. Wenn nun aber so in einer so grossen Zahl von Figuren dieselben Buchstaben stets neue Bedeutung bekommen, so mussten Maassregeln ergriffen werden, um Verwechslungen zu verhüten. Wie später *Descartes* zur Bezeichnung der verschiedenen Potenzen, so führt hier *Lull*, um die Buchstaben und Combinationen der verschiedenen Figuren zu unterscheiden, Zahlen als Indices ein. Die der *Figura S* bekommen gar keine, die der *Figura A* werden A^1, B^1, C^1 u. s. w., die der *Figura T* als B^2 C^2 u. s. w., die der *Figura V* als A^3 B^3 u. s. w., die der *Figura X* als A^4 B^4 u. s. f., die der *Figura Theologiae* mit A^5, B^5 u. s. w., die *principia Philosophiae* als A^6, B^6, C^6 u. s. w., die *principia juris* endlich als A^7, B^7, C^7 u. s. w. bezeichnet. Dass für die *Termini* der *Figura T* ein Punkt an die Stelle des Zahl-Index tritt, ist einer der Gründe, aus dem man annehmen muss, dass dieselbe später eingeschoben wurde. Noch später steigt die Zahl der Figuren auf sechszehn, und da also Buchstaben zur Bezeichnung derselben nicht mehr da sind, so muss nach einem andern Mittel gesucht werden. Unter den *titulis* kam ein *T signatum (T')* vor, demgemäss wird jetzt *V'* zum *titulus figurae Juris, X'* bezeichnet die *figura Theologiae, Z'* die *figura Philosophiae* und *A' S' Y'*, die noch verfügbar bleiben, dienen zur Bezeichnung dreier, bisher noch nicht erwähnter, Figuren: Zuerst *Figura A'* oder *influentiae* ist ein blauer Triangel, dessen drei Spitzen die *Termini B influentia C dispositio D diffusio* entsprechen, welche den umgebenden Ring in drei Theile theilen. Mit Y' wird die *figura finium* oder *finalis* bezeichnet, die einen in sechs, mit den Buchstaben *B*—*G* bezeichnete, Theile zerlegten Ring zeigt, in dem *C conveniens* blau *E inconveniens* roth *G partim sic partim sic* aus beidem gemischt ist, und *B* eine blaue, *D* eine rothe, *F* eine gemischte Combination vom *Terminis* der früheren Figuren darstellt; an dieser Figur, so wie an einer Variation derselben *(secunda figura finalis)* soll man sich bei allen Untersuchungen orientiren können. Die *Figura S'* endlich oder *figura derivationum* weist darauf zurück, dass die Grammatik zu der Erfindung der ganzen Kunst nicht wenig beigetragen hat. Dreizehn Abtheilungen eines Ringes mit den Silben *re, ri, ans, us, le, tas, nus, do, ne, er, in, prae* bezeichnen die wichtigsten etymologischen Formen. *Magnificare, magnificabile* und *magnitudo* stehn zu einander in dem Verhältniss des *re, le* und *do* u. s. w. Nur die *figura elementalis*, die ganz wie die übrigen Figuren, auch eine zweite Figur erhält,

bleibt, da die sieben letzten Buchstaben des Alphabets schon zwei Mal als Titelbuchstaben gedient hatten, ohne einen solchen. Eben so wenig erhält einen eignen Titelbuchstaben die *figura universalis*, zu welcher als der sechszehnten endlich *Lull* alle die bisher durchgenommenen verbindet. Sie zeigt die zum Combiniren gebrauchte Rotationsmethode in ihrer grössten Ausdehnung. Er construirt nämlich einen metallnen Apparat, dessen Mitte durch eine runde Scheibe gebildet wird, um die sich nun die verschieden gefärbten Ringe drehen lassen. Die unbewegliche Scheibe ist blau, und enthält als *figura A'* (d. h. *influentiae)* den Triangel *B C D*. Da aber um der Combinationen willen der nächste, die Scheibe umgebende, Ring dieselben drei *termini* enthält, und bei der Drehung der Punkt *B'* in die Mitte zwischen *B* und *C* des ruhenden Triangels zu stehen kommt, so kommt in die Mitte des ganzen Apparats ein Hexagramm zu stehn, dessen vorspringende Ecken die Reihe *B B' C C' D D'* zeigen. Die nächsten beiden, gleichfalls blauen, Ringe enthalten die Buchstaben der *figura finium Y'*; es sind ihrer zwei, um durch Drehen des einen die möglichen Combinationen der *Termini* dieser Figur hervorbringen zu können. Aus demselben Grunde ist die *figura S'* oder *derivationum*, welche darauf folgt, ebenfalls in zwei Ringen repräsentirt, die, grün gefärbt, in ihren dreizehn Abtheilungen die eben angegebenen Silben enthalten. Es folgen abermals zwei gleiche Ringe, jeder in vier verschieden gefärbte Theile zerlegt: die *figura elementalis*, die keinen Titelbuchstaben hatte. Die beiden darauf folgenden Ringe sind in vierzehn Abtheilungen getheilt, deren jeder einer der Titelbuchstaben zugewiesen ist, so dass sie also nicht einen *Terminus*, sondern eine ganze Figur repräsentirt, und also die *figura elementalis* hier ausfällt. Die Farben wechseln hier ab. Dass *Z* roth, dass *V* roth und blau gemischt erscheint, ist leicht, schwerer zu erklären aber warum *T'* roth, *S'* grün erscheint u. dgl. Nun folgen Ringe, die in sechszehn Abtheilungen getheilt die Buchstaben *B*—*R* zeigen. Er hält es nicht für nöthig, dieser Ringe so viele anzuwenden, dass auf jede Figur, die sechzehn *Termini* hat, zwei Ringe kommen. Viere scheinen ihm zu genügen, um sowol die Combinationen der zu derselben Figur gehörenden *Termini*, als auch die verschiedener Figuren zu bewerkstelligen. (Uebrigens musste dies dem *Lull* zeigen, dass es kein glücklicher Gedanke war, in der Figur *T* die Buchstabenreihe mit *A* zu beginnen anstatt mit *B*.)

11. In der Form, welche die Lull'sche Principien- und Wissenschaftslehre in dieser *figura universalis* erhalten hat, stimmt

sie nicht nur mit dem, was die ars compendiosa, die Lectura dazu, und andere Schriften ähnlichen Inhaltes gelehrt hatten, ganz gut zusammen, sondern hat sie auch ihre grösste Abrundung erhalten. Deswegen scheint die ars demonstrativa und die Introductoria dazu als wichtigere Quelle hinsichtlich seiner Lehre angesehen werden zu müssen, als andere Schriften, in denen sie freilich dadurch, dass die Zahl der elementaren *Termini* geringer ist, einfacher erscheint. Dies gilt vornehmlich von der ars inventiva veritatis (Bd. 5), mit der die tabula generalis und die sich dieser anschliessenden Werke ziemlich übereinstimmen. Die wesentlichsten Abweichungen von dem Früheren sind diese: die bisher *A* genannte Figur heisst hier die erste, sie verliert ihre letzten sieben *Termini* und bildet einen Ring von nur neun Kammern mit den unveränderten *Terminis B—K;* dabei wird, abermals sehr verkürzt, die *tabula derivationum* damit verbunden und der Grundsatz festgehalten, dass jedes Princip als *tivum* (hiess früher *ans) bile* und *are* gedacht werden müsse. *(H* als *tivum virtuificativum,* als *bile virtuificabile,* als *are virtuificare.)* Was bisher *figura T* hiess, wird jetzt meistens nur als zweite Figur citirt; sie verliert das blaue und schwarze Dreieck, behält also nur neun *termini,* die nicht mehr ihre alten Buchstaben behalten, indem jetzt *B C* und *D* dem grünen Triangel zukommen und die früheren *E, F* und *G* ersetzen, *E F* und *G* dagegen als Winkel des rothen Dreiecks, d. h. als *principium medium* und *finis* erscheinen, was früher *I K* und *L* gewesen war, endlich aber *H I* und *K* als dem *triangulum croceum* gehörig, die früheren Buchstaben *L, M, N* verdrängen. Eine dritte Figur gibt die möglichen Combinationen der neun Buchstaben, welche, weil jetzt die Wiederholungen *(BB, CC, DD* u. s. w.) weggelassen werden, ein Dreieck nur von 36 Kammern bilden (in welchen also z. B. *B C* viererlei vertreten kann, *bonitas* und *magnitudo, bonitas* und *concordantia, differentia* und *magnitudo, differentia* und *concordantia).* Lässt sich nun für diese Vereinfachungen Vieles sagen, indem dadurch u. A. Begriffe wie *deus, dubitatio* u. s. w. aus der Reihe der Verhältnisse herausgebracht sind, und nun die *Figura T* wirklich nur einartige *Termini* enthält, so muss man es dagegen als einen sehr unglücklichen Einfall ansehn, dass, um die eben angedeutete Zweideutigkeit in *B C* zu vermeiden, anstatt des früheren Gebrauchs der Indices, jetzt wenn ein *Terminus* der ersten Figur angehört er unverändert bleibt, wenn aber der zweiten *(T),* vor seinen Buchstaben ein *T* gesetzt wird, so dass also, wenn die eben angeführte Combination heissen soll *bonitas et*

magnitudo, sie *B C* geschrieben wird, wenn aber: *bonitas et concordantia,* nicht etwa *B C'*, sondern *B T C,* als wenn es sich um eine Combination von drei Elementen handelte. (Die Bezeichnung durch Indices hat so viel Vorzüge vor dieser, dass man zweifelhaft werden kann, ob nicht, was hier als eine spätere Vereinfachung des Complicirteren dargestellt wird, vielmehr der primitivere Zustand des Systems gewesen ist. Abgesehen davon aber, dass als die Tabula generalis geschrieben wurde, *Lull* schon acht und funfzig, als brevis practica tabula generalis, sogar schon acht und sechzig Jahr alt war, wird es schwer zu glauben er habe später zu solchen Begriffen wie *differentia, prioritas* u. s. w. die Begriffe *deus, suppositio* u. a. hinzufügen können.) Unter dem Namen der vierten Figur beschreibt *Lull* in dieser Zeit einen Apparat, in welchem wirklich Combinationen der dritten Ordnung hervorgebracht werden. Drei concentrische, in je neun Fächer getheilte, Ringe mit den Buchstaben *B*—*R* können, indem die zwei äusseren verschieden gedreht werden, 84 solcher Combinationen geben. Da aber jede solche Combination *BCD, BCE* u. s. w., indem jeder *Terminus* zwei Bedeutungen hat, eigentlich aus sechs Elementen besteht, die natürlich in 20 Weisen combinirt werden können, so ist die *Tabula,* welche er auf die vier Figuren folgen lässt, aus 84 Colonnen von je 20 Combinationen dritter Ordnung gebildet, die aber wegen der eben getadelten unzweckmässigen Bezeichnungsweise dem grösseren Theile nach aus vier Buchstaben bestehn. (Mehr als vier bedarf er nicht, da immer alle *Termini* der ersten Figur vor die der zweiten gestellt werden und also das vorgestellte *T* auf alle folgenden Buchstaben zu beziehen ist.) Von diesen Tafeln sagt *Lull,* der Philosoph müsse sie stets neben sich liegen haben — (wie heut zu Tage der Mathematiker die Logarithmen- und trigonometrischen Tafeln) — um bei jedem Problem sogleich zu wissen, in welche Colonne es gehöre. — Zu den beiden Bedeutungen, welche hier jeder der neun Buchstaben bekommen hat, kommt dann aber bald noch eine dritte. Auch die neun *regulae investigandi,* die *Lull* sowol in der ars inventiva veritatis, als auch in der tabula generalis und ihrer brevis practica, in der ars compendiosa sowol, als auch in der lectura darüber erwähnt, obgleich nicht immer in gleicher Weise ableitet, zeigen die Zahl neun, und werden darum mit *B, C* u. s. w. bis *K* bezeichnet. Sie fallen, da die *investigatio* auf die Beantwortung der neun Fragen: *utrum? quid? de quo? quare? quantum? quale? ubi? quando? quomodo? cum quo?* ausgeht, mit diesen, und darum nahezu mit den Aristotelischen Kategorien zu-

sammen, die es sich denn freilich gefallen lassen müssen, dass zwei von ihnen mit demselben Buchstaben *(K)* bezeichnet werden. Auch die fünf Prädicabilien des *Porphyrius* werden manchmal herangezogen. War also bis dahin *B bonitas* und *differentia* gewesen, so bezeichnet es auch die *prima regula investigationis* und die *quaestio utrum?*, so dass die ganze Buchstabenreihe also zur *tabula quaestionum* wird. Auch die hauptsächlichsten Gegenstände *subjecta* des Denkens werden in der bei den Aristotelikern stets wiederkehrenden Abstufung: Gott, Intelligenz (Engel), Firmament, Seele u. s. w. in einer *Tabula subjectorum* als Neunzahl zusammengestellt, auf die sich die regelrechte Forschung beziehe. Alle Schriften im fünften Bande der gesammelten Werke beschäftigen sich in ihrem letzten Theile mit den Fragen. In der ars inventiva werden zur Lösung von 842 Fragen die Elemente angegeben, dann aber um das Tausend zu füllen noch 158 ohne solche Winke, *extra volumen artis*, aufgeworfen. Die tabula generalis enthält 167 gelöste Fragen, die lectura dazu verspricht tausend, bricht aber bei der 912ten ab u. s. w. Dabei wird oft auf die früheren Untersuchungen zurückgewiesen und gezeigt, wie der Beweis zu führen sey *per definitiones*, wie *per figuras*, wie *per tabulam*, wie *per regulas*, wie *per quaestiones*. Die Schriften ars amativa und arbor philosophiae amoris (im J. 1298 in Paris verfasst) heben besonders dies an der Wissenschaft hervor, dass sie als Erkenntniss Gottes Liebe zu ihm sey, und eben so dass Reue und Bekehrung das Wissen fördern. Sonst sind die Ansichten von der wissenschaftlichen Methode dieselben, wie in der Tabula generalis. Dagegen tritt eine Modification hervor in der gleichfalls im 6ten Bande befindlichen arbor philosophiae desideratae, so genannt weil *Lull* hier seinem Sohn auseinandersetzt, wie aus dem Baume des Gedächtnisses, der Intelligenz und des Willens, d. h. sämmtlicher Seelenvermögen, wenn er durch Glaube, Liebe und Hoffnung bewährt, der Baum der Philosophie erwachse, dessen Stamm *Ens* ist, da sie sich nur mit dem Seyenden beschäftigt und aus dem dann neue Aeste und neue Blüthen hervorgehn. Mit den letzteren wird begonnen und werden, wie in den zuletzt charakterisirten Werken, die neun Principien der ersten und die neun der zweiten Figur, also *bonitas, magnitudo* u. s. w., *differentia, concordantia* u. s. w., ausserdem aber noch neun andere Begriffe *(B potentia, C objectum, D memoria, E intentio, F punctum transscendens, G vacuum, H operatio, I justitia, K ordo)* als die 27 *Flores* angegeben. Es folgen dann als die *rami* dieses Baumes neun mit den Buchstaben *L* bis *T* bezeichnete Gegensätze:

L ens quod est Deus et ens quod non est Deus, M ens reale et ens phantasticum, N genus et species, O movens et mobile, P unitas et pluralitas, Q abstractum et concretum, R intensum et extensum, S similitudo et dissimilitudo, T generatio et corruptio. Dieser Entwicklung folgt dann wieder eine schematische Darstellung: Vier concentrische Ringe in je neun Fächer getheilt zeigen der äusserste und der dritte die Buchstaben *B* bis *K*, der innerste und der zweite die Buchstaben *L* bis *T*. Durch Drehung können alle denkbaren Combinationen zweiter Ordnung, sowol der Elemente *B—K (flores)* und *L—T (rami)* unter sich, als auch unter einander dargestellt werden. Freilich welche der drei *flores*, die ein und derselbe Buchstabe bezeichnet, sagen die Kreise nicht, bei den *ramis* ist ein Irrthum nicht möglich. Die Schrift de anima rationali zerlegt den Stoff nach den Fragen *utrum? quid?* u. s. w. in zehn Capitel; in dem sechs Jahr später verfassten Liber de homine wird durch Weglassen der Frage *utrum* die Neunzahl gerettet. Das, in demselben Jahre geschriebene, Buch de Deo et Jesu Christo dagegen kehrt wieder zur Zehnzal zurück.

12. Dass hinfort an die Stelle des eignen Denkens das Drehen der Ringe treten solle, war sicherlich *Lulls* Absicht nicht. Eben so gewiss aber ist, dass er sich von seiner Kunst und seinen Apparaten grossen Nutzen für die Förderung des Denkens versprach. Schon die mnemonische Unterstützung, die beide gewähren, musste bei der hohen Stellung, die *Lull* mit allen Scholastikern dem Gedächtniss einräumt, ihn für sie begeistern. Wem unter Umständen zwar *voluntas odiens*, nie aber *memoria obliviens*, mit Gesundheit der Seele vereinbar ist wie ihm, der muss sich interessiren für eine Kunst, die mindestens eine *ars recolendi* ist. Die seinige aber ist in der That mehr. Sie leistet nämlich zweitens, was alle topischen Schemata leisten, von den Winken des *Cicero* an bis auf die Schablonen, nach welchen Predigten disponirt werden: es werden dadurch Gesichtspunkte gegeben, unter welchen der Gegenstand zu betrachten ist. Er selbst zeigt nun, wie ausserordentlich gross die Zahl der Gesichtspunkte ist, die sich ergeben, wenn man z. B. bei der Frage, ob es möglich sey, dass es einen guten und einen bösen Gott gebe? die tabula instrumentalis zu Hülfe nehme, und nun frage, in welchem Triangel derselben die zu erörternden Begriffe liegen, weil sich da finden werde, dass in allen fünfen, so dass der Gegenstand mit allen darin gegebnen Begriffen zu vergleichen seyn wird, ja dass dies nicht ausreiche, weil man auf die *figura A* gewiesen werde u. s. w. Kurz er hat Recht, wenn er sagt, seine Kunst sey eine

ars investigandi. Aber noch mehr nimmt er für sie in Anspruch. Die Schwierigkeit, ja die scheinbare Unmöglichkeit Einiges zu vereinigen hat oft seinen Grund nur darin, dass nicht beides auf sein eigentliches Princip zurückgeführt ist, wo es sich als Eins erweisen könnte; wie wenn zwei weit von einander stehende Bäume zugleich kranken, der, welcher entdeckt hat, dass sie aus einer Wurzel hervorwuchsen, dies für nothwendig, ein Andrer für einen Zufall oder ein Wunder halten wird, so werden nach *Lull* eine Menge von Schwierigkeiten leicht gelöst, wenn man nicht bei dem vielleicht widersprechend erscheinenden Factischen stehen bleibt, sondern sich fragt, worin hat dies und worin das Andere seinen letzten Grund, und sein Princip? Findet sich, dass warum das Eine und wovon das Andere die nothwendige Folge, Eins ist, so ist die Unbegreiflichkeit verschwunden. Zu diesen Beweisen *ex aequiparantia* wie zu vielen anderen führt nur die Principienlehre, die also eine *ars demonstrandi* ist. Ja da alle andern Wissenschaften bei ihren Beweisen von gewissen nicht weiter bewiesenen Vordersätzen ausgehn, die eine andere Wissenschaft nicht statuirt, so bleibt der Anschein, als wenn die verschiedenen Wissenschaften auf keinem festen Grunde ständen oder sich widerlegten, so lange bestehn, als nicht aus den Principien alles Wissens die scheinbar entgegengesetzten der verschiedenen Wissenschaften abgeleitet sind. Da aber das Beweisen nur zu dem was wir wissen die Begründung hinzufügt, so ist auch damit noch nicht die eigentliche Stellung der Wissenschaftslehre erschöpft. Sie lehrt uns auch Solches, was wir bisher nicht wussten, ist *ars inveniendi.* Die blosse Erfahrung, dass oft eine ganz zufällige Combination zweier Gedanken den Geist auf ganz neue Bahnen bringt, blosse Einfälle oft zur Erkenntniss tiefer Wahrheiten führen, musste es rathsam machen, jeden Gedanken wo möglich mit allen zu combiniren. Hinwiederum kommt es oft vor, dass eine Gedankenverbindung zulässig ist, wenn ihr ein, unzulässig, wenn ein anderes Prädicat beigelegt wird — (man denke an Sätze wie: der Ziegenhirsch ist ein Widersinn, und: er existirt) — die Bezeichnung mit Buchstaben angewandt, und man wird sogleich finden, dass eine Combination, in der das Zeichen *Z* (Falschheit) vorkommt, nicht mit einer andern verbunden werden kann, in der das Zeichen *Y* (Wahrheit) sich findet. Es ist wie mit den Rechnungen, welche man als falsch erkennt, wenn sie auf eine imaginäre Grösse hinausführen. Bedenkt man endlich, wie Vieles erst berechnet werden kann, seit man das Ausziehen von Wurzeln höherer Grade auf eine Division reducirt hat, an die sich das Nachschlagen in den Loga-

rithmentafeln anschliesst, so wird man sich erklären können, wie *Lull* von einem Combiniren von Zeichen und Aufsuchen der gefundenen Formel in den tabulis so Grosses hoffen konnte. Wie wenig er übrigens gesonnen war, dem Zufall zu viel zu überlassen, wie wenig der Ansicht, dass die rotirenden Scheiben allein den Meister machen, dafür zeugen die vielen Hunderte von Beispielen in seinen verschiedenen Schriften, in denen er zu zeigen versucht, wie man zur Beantwortung von Fragen sich der Figuren zu bedienen habe. Bald zerlegt er die Frage in die in ihr enthaltenen Begriffe, und sieht nun zu, in welchen *conditionibus* sich jeder derselben befindet, d. h. er gibt den ganzen Beweis. (So in der vierten Distinction der ars demonstrativa, wo er zu den *Quaestionibus* übergeht, bei den ersten 38 Fragen.) Bald wieder gibt er nur die Combinationen der *tituli* an, d. h. die Figuren, vermöge der die Lösung gefunden wird, und überlässt die Wahl der *camerae* in den Figuren dem Leser. (So in den an die eben erwähnten sich anschliessenden 1044 Fragen über Gegenstände aller Art.) *Lull* verhehlt sichs nicht, dass die Reduction alles Untersuchens und Beweisens auf diese Seelen aller Beweise dem Räsonnement ein geheimnissvolles Gewand gebe. Desto besser, denn nur den Adepten der Wissenschaft, denen die sich gründlich mit ihr beschäftigen, will er sie leicht machen. Wie man bei den Leistungen *Lulls* immer wieder an die neuen Bahnen erinnert wird, welche später die Mathematik einschlug (nicht ohne Einfluss gerade seiner Kunst), so kann auch an die Geheimnisskrämerei erinnert werden, mit der noch ein *Fermat* seine Sätze in die Welt warf, ohne die Beweise zu geben.

§. 207.

Wie auch sonst, so zeigt sich an *Lull*, dass die Erfindung einer, auf Alles anwendbaren, Methode schnell dahin bringt, Wissenschaften im Ganzen zu bearbeiten. Kaum Schüler geworden, tritt er schon als Lehrer auf, ein Vorspiel zu dem, was sich noch öfter wiederholt hat. Anders dort, wo der erworbene Stoff poetisch bearbeitet werden soll. Ein wahres Gedicht entsteht nicht, indem ein äusseres Schema bereit ist, dem dargebotenen Inhalt, sey er vollständig oder lückenhaft, das Ansehn eines Organismus zu geben, sondern indem, wo alle Bestandtheile zusammen trafen, der Stoff sich selbst krystallisirt. Nur mit dem was der Mensch ganz beherrscht vermag er zu spielen, dichterisch behandeln ist ein Spielen im Gegensatz zum dem sich Abquälen und Abarbeiten des blossen Reimens. Wo die scholastischen Lehren nicht nur durch Gedächtnissreime dem Gelehrten, sondern in einem wahren

Kunstwerke dem Gemüthe Aller, die für Schönheit empfänglich sind, nahe gebracht werden sollen, da bedurfte es eines Mannes, der, gelehrter als die Gelehrtesten seiner Zeit, mit den Kenntnissen, die ihn zu einer lebendigen Encyclopädie alles damaligen Wissens machten, poetisches Genie, mit beiden aber eine genaue Bekanntschaft der Welt verband, für die er sang. *Lull* musste, um seine Aufgabe zu lösen, der Welt entsagen, *Dante* ist durch seine rege Theilnahme an den Weltangelegenheiten um so mehr zu der seinigen befähigt worden.

§. 208.

Dante.

M. A. F. Ozanam Dante et la philosophie catholique au treizième siècle. nouv. édit. Paris 1845. *Fr. X. Wegele* Dante's Leben und Werke, kulturgeschichtlich dargestellt. Jena 1852.

1. *Durante Allighieri* (auch *Alighieri*, ursprünglich *Aldighieri*) ist im Mai 1265 in Florenz geboren. Durch eine ungewöhnlich frühe Liebe poetisch angeregt, wird er durch den Umgang mit *Brunetto Latini*, dann mit *Guido Cavalcanti*, auf eine Poesie hingewiesen, die ihren Ursprung dem Studium der römischen Dichter, so wie der Bekanntschaft mit den Provenzalen einerseits, andererseits den Scholastikern dankt. Mit den letzteren ward er noch genauer bekannt, als, durch den Tod der Geliebten fast haltungslos geworden, er anfing sich ernstlich mit der Philosophie zu beschäftigen, über die er, vielleicht in Bologna, gewiss in Paris, Vorlesungen hörte. Der Thomist *Siger* (s. oben §. 204, 4) scheint ihn da besonders gefesselt zu haben. Der längere Aufenthalt im Auslande mochte dazu beitragen, dass dem Heimgekehrten die Herrschaft der Partei, zu der er bis dahin gehört hatte, nicht mehr schien dem Vaterlande Heil zu bringen. Genug, zu einer Zeit, wo der Sieg des Papstthums über das Kaiserthum dem Einfluss der Fremden in Deutschland, freilich aber auch jeder Einheit Italiens, ein Ende gemacht hat, geht *Dante* zum Ghibellinenthum über, und erklärt das Heil Italiens und der Welt davon abhängig, dass ein von Gott, aber nicht vom Papst, eingesetzter Kaiser, möge es auch immerhin kein Italiener seyn, eine starke Gewalt habe. Bei solchen Ansichten hätte er den Papst *Bonifaz* den Achten nicht haben lieben können, auch wenn derselbe nicht gegen die Partei machinirt hätte, an die sich *Dante* jetzt angeschlossen hatte. Als einer der Gesandten seiner Vaterstadt im J. 1301 nach Rom geschickt, ward er daselbst zurückgehalten, bis *Carl von Anjou* im Päpstlichen Auftrage in Florenz eingezo-

gen war, und dann mit vielen Anderen durch die Gegenpartei am 27. Jan. 1302 aus Florenz verbannt. Von da an lebte er an den verschiedensten Orten, stets hoffend, sey es durch Gewalt der Waffen, sey es durch Zurücknahme des Verbannungsdecrets, in die Heimath zurückkehren zu können, und immer wieder enttäuscht; am Meisten durch die Erfolglosigkeit von *Heinrich* des Siebenten Römerzug. Nach demselben ist er in Lucca, längere Zeit bei dem *Can (grande) della Scala*, endlich bei dem *Guido von Ravenna* ein willkommner, aber sich stets als verbannter Fremdling fühlender, Gast gewesen, und in Ravenna am 21. Sept. 1321 gestorben.

2. Die erste grössere Schrift, die *Dante* verfasste, war wohl de Monarchia libb. III, wahrscheinlich noch vor dem Schlusse des Jahrhunderts vollendet (vgl. Inf. I. v. 87). Auf sie folgte die, ihrem grösseren Theile nach früher gearbeitete vita nuova, welche die Geschichte seiner Liebe zur *Beatrice* bis zum J. 1300 darstellt, in welches Jahr *Dante* die Erlebnisse setzt, die sein Hauptwerk beschreibt. Nach der vita nuova wurde, gleichzeitig wie es scheint, bis zum J. 1308 an den beiden Werken gearbeitet, die er nicht vollendet hat, an dem Convito in italiänischer und der Schrift de vulgari eloquentia (nicht eloquio) in lateinischer Sprache. Die letzten dreizehn Jahre scheint *Dante* ganz dem Werke gewidmet zu haben, das seinen Namen vor Allem unsterblich gemacht hat, jener wunderbaren Commedia, die sehr früh das Beiwort der divina erhalten hat. Keines seiner Werke ist so häufig gedruckt worden, wie dieses. Mit der grössten diplomatischen Genauigkeit ist das geschehen in der Ausgabe von *Carl Witte* (Berlin 1862). Von den Sammlungen seiner übrigen Werke ist besonders die *Fraticelli*'sche zu rühmen. Unter den deutschen Uebersetzungen der göttlichen Comödie zeichnet sich, nicht nur durch Treue, sondern durch sehr genaue Entwicklungen der scholastischen Lehren, vor allen andern aus die von *Philalethes* (dem gegenwärtigen König von Sachsen).

3. Der Faden, an den *Dante* in seinem Gedicht seine Lehren anreiht, ist ein Gang durch Hölle, Fegefeuer und Paradies, deren jedem ein Drittheil des Gedichtes gewidmet ist. Dabei werden aber nicht nur *Dante's* eschatologischen Ansichten, sondern eben so seine politischen, dogmatischen, philosophischen entwickelt, wie er denn selbst ausdrücklich in seinem Dedicationsschreiben sagt, sein Gedicht habe mehr als einen Sinn. Mitten im Walde der Verirrungen, wo die Hauptleidenschaften walten, Fleischeslust, Stolz und Geiz, welche drei nach den grössten scholastischen Theologen

den Sündenfall veranlassten, tritt als Werkzeug der Gnade *Virgil* an den Dichter heran, und führt ihn zuerst in die Unterwelt, welche als ein Trichter gedacht wird, dessen Spitze mit dem Mittelpunkt der Erde und dem Schwerpunkt des Höllenfürsten zusammenfällt, und von dessen einzelnen Stockwerken das erste (der *Limbus)* den frommen Heiden und ungetauften Kindern bestimmt ist, die folgenden aber den Wohnsitz je einer Sünderart bilden. Der Besuch derselben, so wie das Gespräch theils mit seinem Führer, theils mit einzelnen der Verdammten, lässt den Dichter zeigen, dass die Steigerung der Strafen Schritt hält mit dem Grade der Verschuldung, wobei der Aristotelische Maassstab zur Vergleichung dient. Zugleich nimmt er Veranlassung, sich über die Zustände und leitenden Persönlichkeiten seines Vaterlandes auszusprechen, und seine Klagen darüber laut werden zu lassen, dass durch weltlichen Besitz und weltliche Macht die Kirche dem Verderben preisgegeben sey. Als die allerstrafbarsten Verbrecher, im tiefsten Abgrunde der Hölle erscheinen die, durch deren Verrath *Christus,* der Gründer der Kirche, und *Cäsar,* der Gründer des Kaiserreichs, gemordet wurden, *Judas* und *Brutus.* Ihr Verrath ist gegen das gerichtet, was die irdische Glückseligkeit und himmlische Seligkeit bedingt; sie verdienen daher die grösste Unseligkeit.

4. In dem zweiten Theil des Gedichts wird der Gang auf und um den Berg der Läuterung beschrieben, dessen Basis der Gegenfüssler des Höllenschlundes ist, und auf dessen höchster Spitze sich das irdische Paradies befindet. Nicht nur die kirchliche Lehre von der Läuterung nach dem Tode wird hier durchgeführt, sondern auch gezeigt, wie die Sündhaftigkeit der Menschen die Schuld trägt, dass die Glückseligkeit auf Erden nicht erreicht wird. Auch hier ist *Virgil,* das Symbol der aus der Vernunft ohne Hülfe der Offenbarung geschöpften Weisheit, der Führer. Sie vermag zu zeigen, dass nur Busse zum Ziel führen kann, und dass alle Sünden nach einander abgethan, das Sünderzeichen auf der Stirn gelöscht seyn muss, ehe das höchste Ziel irdischer Glückseligkeit erreicht ist. Rund um den Berg gehende Vorsprünge mit, je höher der Berg wird, um so kleinerem Durchmesser, sind der Schauplatz der Abbüssungen für die sieben Todsünden. Erst in der grössten Nähe des Ziels wird *Virgil* durch den *Statius* abgelöst, in dem man das Symbol der schon durch das Christenthum geheiligten Philosophie sehn muss. Das irdische Paradies auf der höchsten Spitze der Erde zeigt in einer erhabenen Vision, wie die höchste irdische Glückseligkeit nur dadurch erreicht wer-

den kann, dass die Kirche (Wagen) an das Kaiserthum (Baum) sich anlehnt, dass aber das, wenn auch gut gemeinte, so doch verderbliche, Geschenk weltlichen Besitzes an die Kirche ein Hauptgrund sey, warum das Verhältniss von Kirche und Staat, und alles Wohlseyn auf Erden gestört worden.

5. *Virgil*, schon von *Dante* als Repräsentant alles menschlichen Wissens verherrlicht, ihm, dem Ghibellinen, als Verherrlicher des Kaiserthums, endlich dem Schriftsteller als stylistisches Muster theuer, kann höchstens bis dahin leiten, wo die Symbole der Erkenntniss und des Kaiserreichs zu finden sind. In das himmlische Paradies, dem der dritte Theil des Gedichtes gewidmet ist, führt, ähnlich wie in des *Alanus* Anticlaudian (s. oben §. 170, 5), die wandernde Seele eine andere Figur. *Beatrice*, der früh geschiedene Gegenstand seiner Knaben- und Jünglingsliebe, die vor allen Frauen zu verherrlichen er einst gelobt hatte, tritt hier als Symbol der, durch offenbarende Gnade mitgetheilten höchsten Weisheit, der Theologie, auf, und zeigt den Weg zu den Wahrheiten, die über die Vernunft hinausgehn. An ihrer Hand und unter ihrer Leitung erhebt sich der Dichter über die Erde hinaus und durchwandert die, von den drei Hierarchien übermenschlicher Wesen beherrschten, neun himmlischen Kreise. Die Beschreibung des Weges gibt Veranlassung, nicht nur die kosmischen Ansichten seiner Zeit zu entwickeln, sondern auch die zu beurtheilen, an deren Seligkeit und Heiligkeit *Dante* nicht zweifelt, endlich aber auch das Verhältniss zwischen dem thätigen und contemplativen Leben zu erörtern. Auf dem Wege, der mit einem flüchtigen Anschaun der Dreieinigkeit seinen Schluss erreicht, werden zugleich die intricatesten theologischen und philosophischen Fragen erörtert.

6. Aussprechen, dass *Dante* Nichts, oder doch nur sehr Weniges vortrage, was man nicht bei *Albert* und *Thomas* findet, heisst nicht ihn tadeln. Der ihm angewiesenen Stellung gemäss darf nur von ihm gefordert werden, dass diese Lehren so in sein Herzblut übergegangen sind, dass er sie zu reproduciren und so darzustellen vermöge, dass sie aufhören Eigenthum der Schule zu bleiben. Dies geschieht nun, indem er die scholastischen Lehren der Schul- und Kirchensprache entkleidet, weiter aber, dass er ihnen eine Form gibt, in der sich nicht nur Gelehrte, sondern Geschäftsmänner, Ritter, Frauen, ja der gemeine Mann für sie begeistern kann, die poetische. Diese Form ist bei ihm nicht, wie etwa bei *Bonaventura* die gereimten sententiae sententiarum (s. §. 197, 3) ein zu mnemonischen oder anderen Zwecken umgehan-

genes Gewand, sondern wirkliche Poesie und Scholastik durchdringen sich in *Dante* so, dass er in seinem Convito seine Liebesgedichte rhetorisch zerlegt und scholastiseh commentirt, ohne dies als Versündigung an seinen Gedichten anzusehn, und wieder in seiner göttlichen Komödie die eigentlichen, bei jedem Anderen trockenen, Arcana der scholastischen Philosophie, bis in ihre syllogistischen Argumentationen hinein, in die bald erschütternde, bald anmuthige Beschreibung einer Weltreise verwandelt. Dabei macht das Gedicht nicht den frostigen Eindruck einer Allegorie, wie z. B. der Anticlaudianus, sondern es ist, wenn man auch ganz bei Seite lässt, dass *Virgil, Statius, Beatrice, Mathilde* noch etwas Andres bedeuten als diese Personen, nicht nur durch den bezaubernden Klang der Rede, sondern auch sonst, ein anziehendes Gedicht, ein Dichterwerk ersten Ranges. Nur die absolute Herrschaft über den Stoff konnte eine solche poetische Verklärung desselben möglich machen.

7. Dass von den beiden, an die sich *Dante* besonders anlehnt, *Albert* besonders in der Physik, dagegen *Thomas* in der Politik und Theologie als seine Meister erscheinen, ist nach dem, was oben über beide gesagt worden (§. 203, 9), nicht zu verwundern. Unter den Naturwissenschaften scheint dem *Dante* keine geläufiger zu seyn als die Astronomie. Die Zeitbestimmungen in seinem Gedicht zeigen, wie geläufig ihm die jeweiligen Constellationen waren, auch lässt er es nicht an Ausfällen gegen den verdorbenen Kalender fehlen. Die damals noch allgemein angenommenen neun Himmelskreise, von denen sieben den Planeten, der achte den Fixsternen angehört, während der neunte das *primum mobile* ist, und die sich innerhalb des überräumlichen Empyreums bewegen, werden von *Dante* nicht nur, wie oben bemerkt wurde, mit den drei Hierarchien des Areopagiten (s. §. 146) so zusammengestellt, dass der unterste (Mondes-) Kreis einen Engel, der oberste (*primum mobile*) einen Seraph zum Beweger hat, sondern im Convito — wo *Dante* übrigens sowol vom Areopagiten als von *Gregor d. Gr.* in der Reihenfolge der Engel abweicht — auch mit den Künsten und Wissenschaften des *trivii* und *quadrivii.* Obgleich dem *Dante,* wie jenen beiden Scholastikern, in physikalischen Lehren *Aristoteles* die höchste Autorität ist, so verlässt er ihn doch, wo sie von ihm abweichen. Die Ewigkeit der Materie gilt ihm als Irrthum. Der erste Stoff ist ihm geschaffen, nicht ohne alle Form, denn ein Wirkliches ohne alle Form ist ein Widerspruch; aber die erste Materie hat zu ihrer Form die Unförmlichkeit, so dass also die von den Scholastikern im Sechstagewerk gemachte

Unterscheidung der *creatio* (*confusio*), *dispositio*, *ornatus* von ihm adoptirt werden kann. Wie hinsichtlich des niedrigsten, so weicht auch hinsichtlich des höchsten physikalischen Begriffs *Dante* mit seinen grossen Lehrern vom *Aristoteles* ab: die Seele ist nicht bloss Form eines Leibes, sondern ist Substanz, kann darum ohne Leib existiren. Freilich nur vorübergehend, denn der Drang sich zu beleiben bleibt ihr, der theils die Scheinkörper der Zwischenzeit, theils den Auferstehungskörper erzeugt.

8. Auch in der Politik erscheint *Dante*, wo es sich um die Principien handelt, und nicht bloss um Tagesfragen, als strenger Thomist. Den gleichnamigen Werken des *Thomas* und des *Aegidius Colonna* (s. oben §. 203, 9; §. 204, 4) dankt er am Meisten. Das Ziel des Menschen ist eine doppelte Glückseligkeit, die irdische und himmlische. Zu der ersteren weist Vernunft (*Virgil*) den Weg, und die aus ihr stammenden, moralischen und intellectuellen, Tugenden reichen zum Erreichen desselben aus. Nichts fördert sie mehr als der Friede; die Anstalt zur Erhaltung ist der Staat; weil Theilung der Gewalt den Staat schwächt, deswegen muss er Monarchie seyn. Von diesen Thomistischen Sätzen geht nun *Dante* weiter: Nicht nur unter den Unterthanen eines Fürsten, sondern auch unter Fürsten kann Streit entstehn, also bedürfen wie jene so auch diese wieder eines Monarchen über sich. Dies führt auf eine Universalmonarchie, auf einen Fürsten über den Fürsten, d. h. auf einen Kaiser. In seiner Monarchie sucht *Dante* in den drei Büchern die drei Gedanken durchzuführen: dass ein Kaiserthum seyn muss, dass Rom aus Gründen der Profanwie der heiligen Geschichte Anspruch darauf machen kann, Centrum desselben zu seyn, endlich dass der Kaiser es durch Gott und nicht durch die päpstliche Ernennung ist. Der Kaiser, als der Lehnsherr aller Fürsten, ist, wenn anders der Papst überhaupt Land besitzt, es auch vom Papst. — Unterschieden von der irdischen Glückseligkeit ist die himmlische Seligkeit. Zu dieser reichen die erworbenen Tugenden nicht aus, es bedarf der eingegossenen theologischen, deren wir nur durch Offenbarung und Gnade (*Beatrice*) theilhaft werden. Die Anstalt, zu diesem Ziele zu führen, ist die Kirche, deren Leitung nicht dem Kaiser, sondern dem Papst übergeben ist. Es ist Todsünde, sich, wie *Cölestin* das gethan hat, der Pflicht der Kirchenleitung zu entziehn. Je mehr das Papstthum nur die geistliche Herrschaft, geistliche Mittel dazu u. s. w. im Auge behält, um so grösser und herrlicher steht es da. In dieser Stellung fordert es mit Recht, dass auch der Kaiser sich vor dem geistlichen Vater beuge. Mit demselben Zorn, mit dem

Dante die Verweltlichung des päpstlichen Stuhles tadelt, brandmarkt er die Vergewaltigung des (ihm doch verhassten) Papstes *Bonifaz* durch die weltliche Macht. Das, was einmal in der Weltgeschichte in all seiner Herrlichkeit sich gezeigt hatte (s. §. 152): ein Regent der Christenheit, welcher Lehnsherr und zugleich geliebtester Sohn der römischen Kirche war, das ist es, wonach sich *Dante* sehnt, wie sich *Plato* nach einer wahren Republik gesehnt hatte; das ist es, was zu hoffen er nicht aufgibt, wenn er auch hinsichtlich der Träger dieser seiner Hoffnung gewechselt hat.

§. 209.

Schlussbemerkung.

War die Philosophie (§. 3) einer Zeit nur das ausgesprochene Geheimniss derselben, so führt das Popularisiren derselben sie ihrem Ende entgegen: Je Mehrere ein Geheimniss wissen, je weniger ist es eins; was Viele oder gar Alle wissen, ist als allbekannt trivial, und nicht mehr auszeichnendes Eigenthum der Weisen. Wie die Sophisten (s. oben §. 62) durch Popularisiren die vorsokratische, wie *Cicero* (s. oben §. 106) eben dadurch die ganze klassische, wie im achtzehnten Jahrhundert die Popularphilosophie alle vorkantische Philosophie zu etwas Abgemachtem und Abgethanem machten, eben so wird, seit es zu einem leicht erkennbaren Kunststück gemacht ist, die Mysterien der scholastischen Philosophie sich anzueignen, oder seit gar ein Schwelgen in wohltönenden Terzinen in die Lehren der Aristoteliker einweiht, dem gründlichen Forscher die Vermuthung nahe gelegt seyn, dass die Philosophie doch noch Anderes und mehr seyn müsse. Diese abschliessende, darum aber auch negative, Rückwirkung der popularisirenden Thätigkeit auf die Schulweisheit, lässt die Thomisten den Lullisten zürnen, die das Latein so vernachlässigen, und lässt manche Neuere in *Dante* den Beginner einer neuen Periode begrüssen. Richtiger sahen die, welche sein Lied den Schwanengesang einer abgelaufenen nannten.

III.

Die Verfallperiode der Scholastik.

§. 210.

Warum in dem Culminationspunkt der Scholastik ihr Verfall beginnt, das erklärt sich schon aus ihrer welthistorischen Stellung. Das Hineinnehmen der Aristotelischen Lehre in die von der Kirche geehrte Scholastik war (s. §. 180) als Gegenbild zu den Kreuzzügen

bezeichnet worden. Wie in diesen dem ersten glorreichen und romantischen Zuge die späteren folgten, bei denen das religiöse Bedürfniss blosser Nebengrund, wenn nicht gar Vorwand war, nur für die unwissende Masse es sich noch um das heilige Grab, bei den klarer Blickenden um Schwächung der kaiserlichen Macht, um Eroberung Konstantinopels, um vortheilhafte Handels- und andere Verträge handelte, so dass zuletzt ein von muselmännischen Ideen inficirter Kaiser, ein anerkannter Feind der Kirche, auf dem Wege des Vertrags mit den Ungläubigen Jerusalem wieder gewinnt, während der wirklich fromme, als Heiliger verehrte, König von Frankreich als ein Reactionär erscheint, der vergeblich für eine verlorne Sache kämpft, gerade so muss auch in dem Diagramm jenes Ganges, der Entwickelung des scholastischen Aristotelismus, die von *Albert* eroberte, von *Thomas* behauptete, von *Dante* gefeierte Herrschaft des Glaubens über die Weltweisheit sich als vorübergehende erweisen. Parallel dem, dass zuletzt die Kreuzzüge, anstatt die Zwecke der Kirche zu fördern, nur neue weltliche Schöpfungen ins Leben rufen und die weltlichen Interessen befriedigen, muss aus der Unterwerfung des heidnischen Weltweisen unter das Dógma eine Philosophie sich entwickeln, welche dem Dogma den Dienst aufsagt.

§. 211.

Ganz abgesehen aber von jenem Parallelismus, lässt sich erklären, warum das Hineinnehmen des Aristotelismus in die Scholastik den kirchlichen Charakter derselben fährden musste. Was der Kirche so unverfänglich schien, dass *Aristoteles* für die Wahrheit ihrer Lehre zeuge, ist genauer betrachtet eine für sie sehr bedenkliche Sache. Offenbar wird die Glaubwürdigkeit dessen, der zum Zeugen aufgerufen wird, höher gestellt als dessen für den gezeugt wird, und wer sich gewöhnt, zu fordern, dass *Aristoteles* und seine Commentatoren für die Kirchenlehre Gewähr leisten, ist nicht sicher davor, statt des Zeugnisses des heiligen Geistes vor Allem nach dem Zeugnisse des Geistes zu suchen, der dem *Aristoteles* seine Schriften, den Arabern ihre Commentare eingab. Dieser Geist war der der Weltbewunderung, ja Weltvergötterung, gewesen, und das Beispiel des *Albert* und *Thomas* zeigt, wie frühe schon das Studium jener Weltweisen dahin bringt, sich für die Welt, die sinnliche wie *Albert*, die sittliche wie *Thomas*, zu interessiren. Wird die Bekanntschaft mit diesen Weltweisen noch genauer, und steigt damit die Ehrfurcht vor ihnen, so ist unvermeidlich: ein gesteigertes Verlangen, die Welt zu erkennen und in ihrem wissenschaftlichen Erfassen Befriedigung zu finden. Der

jüngere Zeitgenosse des *Albert*, *Roger Bacon*, beweist dies. Nicht fähig, wie jener, den Zwecken seines Ordens seine naturwissenschaftlichen Liebhabereien zu opfern, hat er vielmehr dem Studium der Weltweisheit, und mehr noch der Welt selbst, zuerst sein Vermögen, dann sein friedliches Zusammenleben mit seinen Ordensgenossen, endlich seine Freiheit zum Opfer gebracht. Man kann sich manchmal des Lächelns nicht erwehren, wenn man sieht, wie künstlich dieser personificirte Wissensdurst sich selbst oder seine Leser, oder auch beide, zu überreden sucht, alles Wissen interessire ihn nur um kirchlicher Zwecke willen. Niemand hat es ihm geglaubt. Die Nachwelt nicht, die ihn darum von den bisher betrachteten Scholastikern zu trennen pflegt, die Mitwelt nicht, die ihm als einem weltlich Gesinnten misstraute.

§. 212.

Roger Bacon.

Emile Charles Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines. Paris 1861.

1. *Rogerus Bacon*, einer wohlhabenden englischen Familie angehörig, ist im Jahre 1214 in Ilchester geboren, hat zuerst in Oxford das *trivium* durchgemacht und dabei durch angestrengten Fleiss sich ausgezeichnet. Dann begab er sich nach Paris, wo er sich ganz dem Studium der Mathematik (*quadrivium*) hingab, an welche sich das der eigentlichen Facultätswissenschaften, der Medicin, des (namentlich des kanonischen) Rechts, endlich der Theologie, anschloss. Mit dem Doctorhute geschmückt kam er nach Oxford zurück, und ist wohl erst dann in den Franciscanerorden getreten. Es geschah auf den Rath des gelehrten Bischofs von Lincoln, *Robert Grossetête*, eines der wenigen Männer, vor dem *Roger* Hochachtung zeigt. Ausser den Büchern war Umgang mit berühmten Gelehrten, Unterricht, den er armen Jünglingen gab, besonders aber physikalische Experimente seine Beschäftigung. Die letztern zehrten allmählich sein ganzes Vermögen, gegen 2000 Pfund, auf, und, gerade wie der von ihm hochverehrte Piccarde *Petrus de Mahancuria*, muss er fortwährend erfahren, wie Geldmangel die Fortschritte der Wissenschaft hindert. Dazu kam noch, dass namentlich seit dem Tode seines Gönners *Grossetête* (1253) sein ganzes Treiben dem Orden verdächtig und ihm von seinen Oberen verboten wird, seine Entdeckungen niederzuschreiben und Anderen mitzutheilen. Vielleicht ward ein Versuch zum Ungehorsam sogar mit strenger Haft bestraft. Ein zehnjähriger Aufenthalt in Frankreich von 1257—67 war wohl ein als Strafe verhängtes Exil. Da musste es ihm natürlich sehr willkommen seyn, dass der Papst

Clemens IV, der als römischer Legat in England ihn kennen gelernt hatte, ihn aufforderte, seine Ansichten über Philosophie für ihn, den Papst, niederzuschreiben. Da keine Beglaubigungsschrift ihn gegen seine Oberen sicher stellte, keine Geldsendung ihn für die nothwendigen Auslagen entschädigte, so waren die Schwierigkeiten ungeheuer. Dennoch vollendete *Roger* in funfzehn Monaten sein eigentliches Werk, das Opus majus, das er durch seinen Lieblingsschüler, *Johann* von London, nach Rom schickte, ausserdem aber noch eine Erläuterungs- und eine Einleitungsschrift, das Opus minus und das Opus tertium, die beide er durch eine andere Gelegenheit übersandte. Ein Jahr darauf, bald nach *Bacons* Rückkehr in Oxford, starb der Papst *Clemens* und unter seinem Nachfolger hatte *Roger* so wenig Gönner, dass, als er wegen Verdachtes magischer Künste von seinen Oberen eingekerkert ward, eine Appellation an den Papst fruchtlos blieb. Wie lange er im Kerker zugebracht hat, ist nicht zu entscheiden. Gelebt hat er wenigstens bis zum Jahre 1292. Sehr viele Titel von Büchern, die ihm zugeschrieben werden, bezeichnen wohl Theile seines grösseren Werks. Gedruckt wurde bisher: Speculum Alchimiae 1541. De mirabili potestate artis et naturae Paris 1542. — Libellus de retardandis senectutis accidentibus et de senibus conservandis Oxon. 1590. Sanioris medicinae magistri D. Rogerii Baconis Angli de arte Chymiae scripta 1603. Rogeri Baconis Angli viri eminentissimi perspectiva Frankof. 1614. Specula mathematica Frankof. 1614. Alle diese Schriften habe ich nie gesehn. Darum sey es auch nur als Vermuthung ausgesprochen, dass die Perspectiva das fünfte Buch des Opus majus, und das an zweiter Stelle genannte Werk die Epistola de secretis operibus artis et naturae seyn möchte. Die mir bekannten Werke sind: Opus majus ed. Jebb London 1733 (dabei ist aber der siebente Theil, die philosophia moralis, weggeblieben), Opus minus (unvollständig) und Opus tertium (ganz), so wie Compendium philosophiae, wie sie London 1859 in 8° von *J. S. Brewer* herausgegeben sind. Als Anhang dazu ist auch die, schon früher gedruckte, Epistola de secretis operibus artis et naturae, et de nullitate magiae wieder abgedruckt.

2. Da der Auftrag des Papstes nur die Philosophie betraf, nach *Rogers* Ansicht aber es nur vom Wohlwollen des Papstes abhing, ob zur Förderung der Wissenschaft die nöthigen Geldmittel zu Gebote gestellt würden, so ist es erklärlich, warum er bei jeder Gelegenheit die Philosophie als Stütze der Theologie darstellt, und auf den Nutzen hinweist, den sie dem kirchlichen Leben, der Bekehrung und wo es nöthig der Ausrottung der Ungläu-

bigen gewähren könne. Philosophie aber fällt ihm ganz mit der Lehre des *Aristoteles* zusammen, an den sich *Avicenna* als zweiter, *Averroës* erst als dritter Philosoph anreiht. Obgleich alle drei Ungläubige, haben sie doch die Philosophie von Gott empfangen, und werden von ihm so sehr als Autoritäten angesehn, dass, namentlich bei *Aristoteles,* er wiederholt Uebersetzungsfehler annimmt, um ihn nur nicht eines Irrthums zu zeihen. Obgleich er, dem Grundsatze gemäss *ecclesiae servire regnare est* Op. tert. 82, die Aristotelische Philosophie in den Dienst der Kirche bringen will, so will er durchaus nicht, dass man ihn zu *Alexander* (s. oben §. 195), zu *Albert* (§. 199—201) oder *Thomas* (§. 203) stelle. Den ersteren behandelt er ziemlich wegwerfend, die anderen beiden „diese Knaben, die Lehrer wurden ehe sie gelernt hatten" mit offenbarem Hohn. (Auf *Thomas* gehen die bittern Ausfälle im Op. minus und tertium auf die dicken Bücher über den *Aristoteles* von einem plötzlich berühmt gewordenen Philosophen, der kein Griechisch verstehe u. dgl.) Die Theologie dieser Männer sey nichts werth, da sie, anstatt den Text, die Sentenzen erklären als seyen diese mehr werth als jener, und ihre Philosophie, die zuletzt alle wahre Theologie verdränge, tauge Nichts, weil ihnen die Vorbedingungen abgehen, ohne die einmal man in der Philosophie nicht fortkomme: Kenntniss der Sprache, in welcher die grössten Lehrer der Philosophie schrieben, und Kenntniss der Mathematik und Physik, durch welche sie zu ihren Erkenntnissen kamen.

3. Das Opus majus, das mit Recht in manchen Handschriften den Titel führt de utilitate scientiarum, auch wohl später als de emendandis scientiis citirt wird, will zeigen, welches der wichtigste Weg sey, um zur wahren, auch der Kirche nützlichen, Philosophie zu gelangen. In seinem ersten Theile (p. 1—22) werden als die Hindernisse die, auf Ansehn, Gewohnheit und Nachahmung gegründeten, im stolzen Eigensinn festgehaltenen, Vorurtheile angeführt, und die Einwendungen, dass sich ja die Kirche gegen die Philosophie erklärt habe, dadurch widerlegt, dass es sich dort um eine andere Philosophie handle, nur dass auch die Kirche selbst später andere Bestimmungen getroffen habe. Der zweite Theil (p. 23—43) bespricht das Verhältniss von Theologie und Philosophie, die beide von Gott, dem alleinigen *intellectus agens,* eingegeben seyen, und in diesem Verhältniss zu einander stehn, dass jene angebe, wozu die Dinge von Gott bestimmt seyen, die Philosophie aber: wie und wodurch ihre Bestimmung erfüllt wird. Darum stimme die Bibel, welche den Regenbogen hervortreten lasse, damit das Wasser sich zerstreue, ganz mit der Wis-

senschaft, welche lehrt, dass der Regenbogen bei der Zerstreuung des Wassers entsteht, überein. Es wird dann erzählt, wie die göttliche Erleuchtung von dem ersten Menschen auf die späteren sich fortgepflanzt und die Philosophie im *Aristoteles* und seiner Schule zu dem Höhenpunkte sich erhoben habe, auf dem der Christ sie aufnehme, um ihr für seinen Glauben Beweise zu entnehmen, und wieder aus seinem Glauben Vieles zu ihr hinzuzuthun.

4. Mit dem dritten Theil (p. 44—56) wird erst zu der eigentlichen Aufgabe übergegangen. Wer daraus, dass dieser Theil de utilitate grammaticae handelt, ein Einverständniss mit der alten hibernischen Methode (s. oben §. 153) folgern wollte, vergässe, dass *Roger* sich immer sehr wegwerfend über die formelle Geistesbildung äussert, welche der Unterricht in den Trivial-Classen gibt. Grammatik und Logik ist nach ihm Jedem angeboren, und die Namen für das, was jeder kann, haben keinen grossen Werth. Was er will, ist nicht die Grammatik als solche, sondern die *grammatica aliarum linguarum*, d. h. er will, dass man vor Allem Hebräisch und Griechisch lerne, um die Bibel und *Aristoteles*, Arabisch um den *Avicenna* und *Averroës* zu lesen, denn die Uebersetzungen, sogar der heiligen Schrift, seyen nicht ganz richtig, die der Philosophen aber so schlecht, dass es wünschenswerth sey, *Aristoteles* wäre nie übersetzt, oder seine Uebersetzungen würden verbrannt. Die meisten Uebersetzer haben weder die Sprache noch den Gegenstand verstanden; eine Menge von Beispielen werden angeführt, um zu zeigen, wie die vernachlässigte Linguistik sich rächt. In dem opus tertium wird noch besonders darauf aufmerksam gemacht, wie in Folge dessen namentlich in Paris die Dominicaner, durch ganz willkührlich ersonnene Conjecturen, den Text der Bibel verfälscht haben. Also anstatt der Grammatik und Logik, dieser *scientiae accidentales*, sollen *linguae* getrieben werden. Nicht aber sie allein, sondern auch *doctrina*, und zwar vor allem Anderen die

5. Mathematik, deren Wichtigkeit im vierten Theile (p. 57—255) dargethan wird, so aber, dass unter diesem Namen alle Disciplinen des *quadrivii* zusammengefasst werden. Die Mathematik, dieses *alphabetum philosophiae* nach Op. tert., ist die Grundlage aller Wissenschaften, der Logik wie der Theologie. Der letzteren steht besonders nahe der Theil der Mathematik, der es mit den Himmelskörpern zu thun hat, die *astrologia speculativa* und *practica*. Der böse Ruf, in welchen die Astrologie gekommen ist, beruht auf einer Verwechslung derselben mit der Magie. Mit dieser beschäftigt sich *Roger*, nachdem die Arithmetik und Geometrie nur flüchtig berührt sind, in dem Op. maj. fast ausschliess-

lich. Dagegen enthält das Op. tert. sehr genaue Untersuchungen über die Musik. In der Partie des grösseren Werks, wo von der Astrologie gehandelt wird, werden besonders *Ptolemäus* und *Alhazen* als die unübertroffenen, oft als die unübertrefflichen, Meister gepriesen. Auf astronomischen Kenntnissen beruht nicht nur das Verständniss vieler Stellen der h. Schrift, sondern eben so alle geographischen und chronologischen Erkenntnisse, ohne die es weder Missionen noch ein geordnetes Festleben geben könnte, wie denn der Zustand des Kalenders eine Schmach ist und der energischen Hand eines wissenschaftlich gebildeten Papstes bedarf. Endlich aber muss auch der Macht der Constellationen gedacht werden, die, wenn sie gleich durch Gottes Gnade überwunden werden kann, immer wichtig genug ist, und deren Erkenntniss uns u. A. die trostreiche Gewissheit gibt, dass unter allen sechs Religionen keine unter einer so glücklichen Constellation geboren ist wie die christliche, und dass der durch seine Constellation bestimmte Verlauf des Muhamedanismus seinem Ende entgegen geht. Die Freiheit des Willens soll mit der Macht der Sterne eben so vereinbar seyn, wie mit starken Versuchungen zum Bösen. Eine ausführliche Beschreibung der damals bekannten Welt, bei welcher besonders die so eben durch den Franciscaner *Wilhelm* heimgebrachten Nachrichten benutzt werden, der an den Enkel des *Dschingis Khan* abgesandt gewesen war, schliesst diesen Theil des Werks, in welchem auch ärztliche Rathschläge mit Bezug auf Constellation und geographische Lage gegeben werden.

6. In dem fünften Theile (p. 256—444) wird als von einer besonders wichtigen Wissenschaft von der *Perspectiva* (Optik) gehandelt, und zwar zuerst ganz allgemein vom Sehen, dann wie es durch directe, gebrochene und reflectirte Lichtstrahlen vermittelt wird. Anthropologische Untersuchungen über die *anima sensitiva* werden vorausgeschickt. Ausser den fünf Sinnen zeigt diese den *sensus communis*, durch den jede Empfindung erst die unsrige wird, ferner die *vis imaginativa*, welche die Empfindungen fixirt, dann die *vis aestimativa*, welche sich beim Thier als Witterungsvermögen zeigt, endlich die *vis memorativa*. Die beiden letzteren Vermögen haben in dem hinteren, die zuerst genannten im vorderen Gehirn ihren Sitz. In der mittleren Hirnhöhle thront die *vis cogitativa* oder *logistica*, mit der sich, nur im Menschen, die *anima rationalis* verbindet. Was nun das Organ des Sehens betrifft, so wird eine genaue anatomische Beschreibung des Auges gegeben, und gezeigt, wodurch das undeutliche, doppelte, verkehrte Sehen vermieden ist. *Ptolemaeus, Alhazen* und *Avicenna*

werden dabei besonders benutzt. Dabei polemisirt *Roger* gegen die, welche das Licht ohne Zeit sich verbreiten lassen. Nur die grosse Geschwindigkeit lasse den Zeitverlust unmerklich werden. Beim Sehen ist zu unterscheiden, was reine Empfindung ist und was *per scientiam et syllogismum* geschehe; in jedes Sehen, auch des Thiers, mischt sich Urtheil. Mit Hülfe geometrischer Constructionen wird gezeigt, wie wir es in unserer Gewalt haben Lichtstrahlen und Bilder durch ebne, concave und convexe Spiegel hinzubringen wohin wir wollen.

7. Als ein Anhang zu den bisherigen Untersuchungen erscheint der Tractatus de multiplicatione specierum (p. 358—444). Mit dem Namen *species* (*simulacrum, idolum, phantasma, intentio, impressio, umbra philosophorum* u. a. m.), bezeichnet *Roger* das, wodurch Etwas sich offenbart, also ein ihm Wesensgleiches, das nicht von ihm abfliesst, sondern vielmehr von ihm, und von dem dann wieder eben so Eines, erzeugt wird, so dass es sich darin successiv wirklich fortpflanzt. So also manifestiren sich Licht, Wärme, Farbe u. s. w. in ihren *species;* nur von dem Ton lässt sich das nicht behaupten, da das sich Fortpflanzende offenbar etwas Anderes ist, als das ursprüngliche Erzittern eines Körpers. Nicht nur Accidenzien, sondern auch Substanzen, und diese nicht nur durch ihre Form, sondern ganz, können sich offenbaren, d. h. ihre *species* ausbreiten, die dann selbst etwas Substanzielles seyn wird. Diese Offenbarung ist aber nicht ein Eingiessen oder ein Eindruck in das unthätige *recipiens,* sondern eine Anregung zum Mithervorbringen, so dass die *species* von beiden erzeugt wird, so wie z. B. das Licht der Sonne das im Monde erzeugt, der, wenn er bloss reflectirtes Licht hätte, nicht überall gesehen werden könnte. Indem aber an jedem Punkte die so erzeugten *species* wieder welche erzeugen, entsteht eine Mehrung und Kreuzung der verschiedenen, primären und secundären, Bilder, die u. A. es erklärlich macht, warum auch die Ecke des Zimmers, in welche das durchs Fenster eintretende Sonnenlicht nicht fällt, erhellt wird. Alle diese *species* bewegen sich in unorganischen Medien geradlinicht, in den Nerven auch in krummen Linien. Durch concave Spiegel, namentlich wenn sie nicht sphärisch, sondern in einem dem Oval sich nähernden Kegelschnitt geschliffen, liessen sich die Sonnenstrahlen an jedem beliebigen Punkte concentriren, und im Kriege (z. B. gegen die Ungläubigen) Wunder thun. Ein Freund, sagt er im Op. tert., sey diesem Spiegel ganz auf der Spur, derselbe sey aber auch *Latinorum sapientissimus.* Diese *species* sind nichts Geistiges; sie sind körperlich wenn gleich incomplet und den fünf

Sinnen nicht wahrnehmbar. Nur so seyen die grossen Optiker *Ptolemäus* und *Alhazen* zu verstehn, die hier *sine falsitate qualibet* dociren. Dass jene *species* mit wachsender Entfernung vom eigentlichen *agens* schwächer werden, ist natürlich, eben so auch, dass je näher der Empfangende dem Einwirkenden steht, d. h. je kürzer die Wirkungspyramide ist, deren Spitze das *recipiens* bildet, dass um so mächtiger die Wirkung seyn muss.

8. Der sechste Theil (p. 445—477) handelt von der *scientia experimentalis*. Da nach *Aristoteles* die letzten Principien aller Wissenschaften nicht selbst wieder bewiesen werden können, und also durch Erfahrung gefunden werden, so kann es als der eigenthümliche Vorzug der *scientia experimentalis* angegeben werden, dass in ihr Principien und dass daraus Erschlossene in gleicher Weise gefunden wird. Als Beispiel, wie durch experimentelles Verfahren die Natur von Etwas erkannt wird, zeigt er, wie das Factum, dass jeder seinen eignen Regenbogen sieht, auf seine Entstehung aus dem zurückgeworfenen Lichte zurückschliessen und ihn selbst als nichts Wahrhaftes, sondern eine blosse Erscheinung erkennen lässt. Auf dem Wege der Erfahrung, auf dem das Meiste gefunden wird, ehe man die Gründe erkennt, soll unter Anderem auch nach jenem Gleichgewicht der Elemente gesucht werden, das, wenn es im Menschen gegeben wäre, den Tod unmöglich machen, wenn in den Metallen, das reinste Gold herstellen müsste, da ja Silber und jedes andre Metall nur unverdautes Gold ist. Jenes Gleichgewicht ist noch nicht gefunden, aber schon jetzt ist auf dem Wege der Erfahrung Vieles und sehr Wichtiges gefunden, so ein nicht zu verlöschendes, dem griechischen ähnliches, Feuer, so jene salpeterhaltige Substanz, die in einem kleinen Rohr entzündet ein donnerartiges Krachen erzeugt, so die Anziehung zwischen Eisen und Magnet oder auch zwischen den beiden Hälften einer gespaltenen Haselruthe. Seit er dies gesehen, sagt er in den secret. operib. nat., sey ihm nichts mehr unglaublich. In derselben Schrift sagt er auch, man könne Wagen und Schiffe bauen, die ohne Segel und Pferde sich selbst pfeilschnell fortbewegten. Eben daselbst und auch in dem Op. maj. sagt er, dass, da die scheinbare Grösse des Gegenstandes von dem Winkel der im Auge zusammengehenden Strahlen abhänge, man concave und convexe Gläser so einrichten könne, dass der Riese zum Zwerg, der Zwerg zum Riesen werde. Gewiss hat *Roger Bacon* sehr Vieles gewusst was kaum Einer unter seinen Zeitgenossen gewusst hat. Man darf sich aber doch nicht dagegen verblenden, dass gerade dort, wo er die Ignoranten verhöhnt, die kein Griechisch kennen, er beim

Etymologisiren διὰ und δίο verwechselt; dass, wo er am Meisten auf die Mathematik pocht, er vornehm den *Aristoteles* bedauert, der die Quadratur des Kreises noch nicht gekannt habe. Auch dass er sich erbietet, Einen in drei Tagen dahin zu bringen, dass er Hebräisch oder Griechisch lesen und verstehen solle, und je eine Woche für hinreichend hält für den arithmetischen und geometrischen Unterricht (Op. tert.), macht einen etwas seltsamen Eindruck.

9. Die Moralphilosophie, welche den siebenten Theil des Op. maj. bildet, und worauf sich *Bacon* im Op. tert. vielfach beruft, ist leider von *Jebb* nicht herausgegeben. Aus dem Op. tert. geht hervor, dass dieselbe unter sechs verschiedenen Gesichtspunkten dargestellt werden soll: theologisch, politisch, rein ethisch, apologetisch, paränetisch, endlich juristisch. Nach dem Op. tert. muss man vermuthen, dass der fünfte Abschnitt, welcher die Beredsamkeit behandelt, deren Theorie er theils der Logik theils der praktischen Philosophie zuweist, sehr streng über die damalige Predigtweise geurtheilt habe. Den *Frater Bertholdus Alemannus* preist er als einen Prediger, der mehr leiste als die beiden Bettelorden zusammen. Ueberhaupt kann man sich des Gedankens nicht erwehren, dass *Roger*, wenn er, anstatt Franciscaner zu werden, den Versuch gemacht hätte, als *secularis* an der Pariser Universität zu lehren, sein Geschick günstiger gestaltet und mehr Erfolg und Befriedigung gehabt hätte.

§. 213.

Dass, wie *Roger Bacons* Beispiel lehrt, der in die Scholastik hineingenommene Aristotelismus sie der Kirche entfremdet, dies könnte Einer als Beweis ansehn, dass nur ein ihr fremdes, in sie hineingetragenes, Element sie dazu bringt. Aber ganz abgesehn vom Aristotelismus lässt sich aus dem Begriff der Scholastik nachweisen, dass sie früher oder später dazu gelangen muss. Die scholastische Philosophie hatte (vgl. §. 151) die Kirchenlehre von den Vätern überkommen. Der Inhalt derselben stand ihr unwandelbar fest; sie selbst hatte denselben nur, in ihrer ersten Periode dem Verstande, in ihrer Glanzperiode den Forderungen der Weltweisheit gemäss, zu formen. Weil der Lehrinhalt gar nicht in Frage gestellt wurde, so hat die Kirche das geduldet, ja gefördert. Sie bedachte nicht, dass womit sich eine Philosophie vor Allem, ja allein, beschäftigt, für sie der Haupt-, ja der alleinige Gegenstand werden muss, dass dagegen Alles, was sie als unantastbar ausserhalb ihrer Bereiches setzt, aufhört für sie da zu seyn. Eine Philosophie, die sich um den Inhalt der Kirchenlehre gar

nicht zu mühen hat, desto mehr aber um das verständige und wissenschaftliche Beweisen, muss, wo sie sich über sich selber besinnt, die Entdeckung machen, dass jener Inhalt ihre kleinste Sorge ist, dagegen Verstand und Wissenschaft ihre grösste, d. h. sie muss zum Bruch mit der Kirchenlehre kommen. Bis jetzt hat sie, ganz in ihr Thun vertieft, sich nicht über dasselbe besonnen. Fängt sie es aber an, so muss darin, da Philosophie ja Selbstverständniss gewesen war (vgl. §. 29), mehr Philosophie, also ein Fortschritt, gesehen werden, auch wenn daraus der Untergang der bisherigen Gestalt folgen sollte. Diesen Fortschritt macht *Duns Scotus*, dessen Hauptunterschied von *Thomas* nicht in den Lehrpunkten liegt, in denen sie von einander abweichen, sondern darin: dass dem *Thomas* die zu beweisenden Lehren, dem *Duns* eben so sehr, ja oft viel mehr als sie, die Beweise für diese Lehren der eigentliche Gegenstand sind. Ueber der Kritik der Beweise vergisst er oft die Entscheidung über die Lehre. Dass, was die bisherige Scholastik thut, für ihn Object wird, das ist der Grund, warum er denen als sehr abstrus erscheinen muss, die ihn mit *Thomas* vergleichen in der Voraussetzung als verfolgten sie ein und dasselbe Ziel. Es geht ihm da, wie es am Ende des achtzehnten Jahrhunderts *Fichte* ging, wenn man die Lehren der Wissenschaftslehre abstrus fand im Vergleich mit den Schriften, welche vom Gewussten redeten, während *Fichte* vom Wissen desselben sprach. In beiden Fällen waren, die das Abstruse schrieben, gerade die klareren Köpfe.

§. 214.

Johannes Duns Scotus.

1. Würde die Streitfrage, ob er ein Engländer, Schotte oder Irländer? darnach zu entscheiden seyn, welches Land sich die Ausbreitung seines Ruhmes am Meisten angelegen seyn liess, so gehört er ohne allen Zweifel Hibernien an. Nicht Duns in Schottland, nicht Dunston in England, sondern Dun im nördlichen Irland sah denn im J. 1274 (nach Anderen 1266) die Geburt des Mannes, dessen Name *Scotus* nach Einigen den Irländer bezeichnen, nach Anderen ein Familienname seyn soll. Früh in den Franciscanerorden getreten hat er in Oxford, mehr aus Büchern als durch mündliche Belehrung, gelernt und ist sehr jung ebendaselbst Magister in sämmtlichen Wissenschaften geworden. Hier hat er auch seine Erläuterungen zu den Schriften des *Aristoteles*, so wie seinen vollständigen Commentar zu den Sentenzen (das Opus Oxoniense oder Ordinarium) geschrieben. Im Jahre 1304

kam er nach Paris, wo er durch seine siegreiche Vertheidigung der *conceptio immaculata b. Virginis* den Beinamen des *Doctor subtilis* erwarb, und von da an alle übrigen Lehrer, den Provinzial des eignen Ordens mit einbegriffen, verdunkelte. Der Commentar zu den Sentenzen ward hier umgearbeitet; manche spätere Distinction vor der früheren, so die des vierten Buches vor denen des zweiten, dabei auch nicht alle. Was sich bei seinem Tode vorfand, ward zusammengestellt und gab die Quaestiones reportatae oder Reportata Parisiensia oder das Opus Parisiense (Parisineum), das an Form eben darum dem Oxoniense weit nachsteht, an Bestimmtheit und Klarheit dasselbe übertrifft. Im J. 1308 ward *Duns* nach Cöln geschickt, um ein Schmuck der dortigen Schule zu werden. Den mehr als fürstlichen Triumphzug hat er nur kurze Zeit überlebt, da er im November desselben Jahres eines raschen Todes gestorben ist.

2. Die in Lyon im J. 1639 herausgekommene Ausgabe seiner Werke in zwölf Foliobänden (R. P F. Joannis Duns Scoti, doctoris subtilis ordinis minorum opera omnia quae hucusque reperiri potuerunt, collecta, recognita, notis scholiis et commentariis illustrata a PP. Hibernis Collegii Romani S. Isidori Professoribus) wird gewöhnlich nach dem gelehrten Annalisten des Franciscanerordens, *Lucas Wadding*, genannt, der auch wirklich ein grosses Verdienst um die Herausgabe erworben und sie mit einer Biographie des *Duns* versehen hat. Uebrigens enthält diese Ausgabe nur „quae ad rem speculativam s. dissertationes scholasticas spectant"; die „positiva s. S.Sae commentarii" werden für eine andere Sammlung versprochen. Diese sollte die Commentare zu der Genesis, den Evangelien, den Paulinischen Briefen so wie Predigten enthalten. Die Lyoner Gesammtausgabe fehlt auf den meisten deutschen Bibliotheken (die Exemplare sollen meistens nach England gewandert seyn). Sie enthält: Im ersten Bande die Logicalia, nämlich die, fälschlich dem *Duns* abgesprochene, Grammatica speculativa (p. 39—76), dann commentirende Quaestiones in universalia Porphyrii (p. 77—123), in librum Praedicamentorum (p. 124—185), zwei verschiedene Redactionen von in libros perihermeneias (p. 186—223), in libros elenchorum (p. 224—272), in libros analyticorum (p. 273—430). (Eine ausführliche Expositio des Erzbischofs von Thuam zu der Schrift über den Porphyrius bildet einen Anhang.) Der zweite Band enthält: in octo libros Physicorum Aristotelis, wovon *Wadding* die Unächtheit nachweist. Dagegen sind ächt: Quaestiones supra libros Aristotelis de anima (p. 477—582), die der Franciscaner *Hugo Cavellus* im Sinne des *Duns* fortzusetzen

versucht hat. Der dritte Band enthält: Tractatus de rerum principio (p. 1—208), de primo principio (209—259), Theoremata (260—340), Collationes s. disputationes subtilissimae (341—420), Collationes quatuor nuper additae (421—430), Tractatus de cognitione Dei unvollendet (p. 431—440), de formalitatibus (441 ff.), Quaestiones miscellaneae und Meteorologicorum libb. IV bilden den Schluss dieses Bandes. Der vierte enthält die Expositio in duodecim libros Aristotelis Metaphysicorum, welcher der Herausgeber einen ausführlichen Beweis der Aechtheit vorausgeschickt hat. Damit contrastirt ein kurzes Nachwort, in dem, nachdem gesagt worden: das 13te und 14te Buch commentire Niemand „nec ipsos aliquando vidi", hinzugefügt wird, der Verfasser sey stets dem *Johannes Duns* gefolgt, „cujus verba frequenter reperies". Die Conclusiones metaphysicae und Quaestiones in Metaphysicam schliessen sich an die Expositio an. Die folgenden sechs Bände (Bd. 5—10) enthalten den Oxforder Commentar, so dass je einem Buche ein Band, nur dem vierten Buche drei Bände, entsprechen. (Die begleitenden Commentare des *Lychetus, Ponzius, Cavellus, Hiquaeus* u. A. bewirken diese Ausdehnung.) Der eilfte Band enthält die Reportata Parisiensia, der zwölfte die Quaestiones quodlibetales, die *Duns* bei Gelegenheit seiner zweiten (Pariser) Doctorpromotion nach gewohnter Weise beantwortet und dann später ausgearbeitet, vielleicht auch, was gleichfalls gewöhnlich war, mit Zusätzen bereichert hat. Der Oxforder Commentar so wie die Quodlibetales sind öfter gedruckt. So z. B. in Nürnberg 1481 von *Koburger*. Eben so die Reportata Parisiensia, so z. B. Paris 1517 von *Joannes Major* als nunquam antea impressa. Ferner Colon. 1635: Quaestiones reportatae per Hugonem Cavellum noviter recognitae u. s. w. Der Text in der Gesammtausgabe weicht von dem dieser älteren Ausgaben sehr ab. Nicht nur, dass der Herausgeber wie *Cavellus* die Quästionen in, dem Opus Oxoniense entsprechenden Abtheilungen *(Scholia)* zerlegt hat, die sich in der älteren Ausgabe nicht finden, er nimmt sich auch die Freiheit, gar zu kurze Ausdrücke zu amplificiren, gar zu barbarische mit seiner Ansicht nach besseren zu vertauschen, so dass er oft wirklich zum Paraphrasten wird. Wichtiger ist, dass er vollständigere Manuscripte vor sich hatte. So fehlt z. B. in der Pariser und der Cölner Ausgabe Lib. IV dist. 43 die dritte Quästion, indem bloss der Inhalt derselben angegeben ist. In der Gesammtausgabe ist sie sehr ausführlich erörtert; die vier Scholien dieser Erörterung befolgen im Wesentlichen denselben Gang wie das Opus Oxoniense, weichen doch aber soweit davon ab, dass man sieht, der Herausgeber gibt, mit stylistischen

Aenderungen, was *Duns* in Paris vorgetragen hatte. Die hier gegebnen Citate beziehen sich alle auf die Lyoner Gesammtausgabe.

3. Fast der grössere Theil von den Auseinandersetzungen des *Duns* besteht in einer polemischen Kritik des *Albert, Thomas,* mehr noch des *Heinrich von Gent,* ferner des *Aegidius Colonna, Bonaventura, Roger Bacon* u. A., und schon dieses legt den Gedanken nahe, eine Parallele zwischen ihm und seinen Vorgängern zu ziehn. Da zeigt nun schon sein und der Dominicaner Aristotelismus den Unterschied, dass *Duns,* freilich nicht ohne den Vorarbeiten der Anderen viel zu danken, mit dem *Aristoteles* mehr vertraut ist, als sie. Nicht nur dass er aus Stellen argumentirt, die sie scheinen übersehen zu haben, sondern, die sie Beide anführen, versteht er oft richtiger. So die, wo *Aristoteles* (s. oben §. 88, 6) von dem *extrinsecus advenire* der *anima intellectiva* spricht; s. Report. Paris. IV. d. 23. qu. 2. Auch die sogleich zur Sprache kommenden Untersuchungen über die Individualität zeigen, dass *Duns* mehr als die Anderen des *Aristoteles* Unterschied zwischen *τὸ τί ἐστι* und *τοδέ τι* berücksichtigt. Wie geläufig ihm die synonymischen Untersuchungen der Aristotelischen Metaphysik, wie vertraut die Lehren der Topik waren, zeigt die unbefangene Art, in der er sich auf Beide bezieht. Gerade die gründlichere Einsicht aber in den eigentlichen Sinn der Aristotelischen Lehre musste auch den Gegensatz sichtbar machen zwischen dem was ihr Urheber, und was Bibel und Kirchenväter gelehrt hatten, darum aber auch den Frieden zwischen Philosophie und Theologie bedrohen. In etwas wird diese Gefahr dadurch gemindert, dass *Duns* nicht sowol die ursprünglichen Lehren Beider festhält, als vielmehr die Gestalt, zu der sie sich entwickelt hatten. Seine Theologie ist viel weniger biblisch als kirchlich: Unser Glaube an die Bibel und daran dass die Apostel, irrthumsfähige Menschen, während sie schrieben nicht irrten, stützt sich nur auf die Entscheidung der Kirche (Report. Paris. III. d. 23). Eben so beruft er sich auf spätere Bestimmungen der Kirche, wenn er Augustinische Sätze als irrig verwirft (Op. Oxon. III. d. 6. qu. 3). Demgemäss erlaubt er sich der Bibel und den früheren Kirchenlehrern gegenüber Ergänzungen: der biblische Satz, dass das ewige Leben im Erkennen Gottes bestehe, hindert ihn nicht zu sagen es bestehe vielmehr in der Liebe, denn dort stehe ja nicht: im Erkennen ohne Liebe (Rep. Paris. IV. d. 49. qu. 2); dem *Anselm* gegenüber nimmt er das Recht in Anspruch, neue *termini* in die Theologie einzuführen (Op. Oxon. I. d. 28. qu. 2). Dagegen zeigt er eine solche Freiheit hinsichtlich der Päpstlichen Decrete nicht; die sind

ihm entscheidend. Auch dies muss man charakteristisch finden, dass er viel öfter vom *Augustin* als von dem Lombarden abweicht. Weil der Gedanke bei ihm leitend ist, dass der heilige Geist die Kirche nicht still stehen liess, deswegen gibt er zu, dass die *conceptio immaculata virginis,* dass manche kirchliche Gebräuche, wie Priestercölibat u. A., sich biblisch nicht begründen lassen, und hält sie dennoch fest (Rep. Paris. III. d. 3). Gerade wie die Theologie ihm nicht das Bibelwort ist, sondern daraus wurde, gerade so hat ihm auch die Philosophie seit *Aristoteles* nicht stille gestanden. Zwar stellt er den Meister so hoch, dass er manchmal sagt: die Philosophie könne dies oder jenes nicht beweisen, denn sonst hätte *Aristoteles* oder sein Commentator, der *maximus philosophus Averroës* es bewiesen (Report. Paris. IV. d. 43. qu. 2). Dann aber beweist er ihm gegenüber doch auch viel grössere Freiheit: Manches habe *Aristoteles* von seinen Vorgängern als etwas Wahrscheinliches aufgenommen (Ibid. II. d. 1. qu. 3), was wir jetzt besser verstehn; wo *Aristoteles* und sein Commentator sich widersprechen, muss man sich für das Vernünftigere entscheiden (Quodl. qu. 7) u. s. w. Durch diese Zuversicht, dass sowol der Geist, welcher die Kirche leitet, als der welcher die Philosophie erzeugt, fortschreitet, war die Möglichkeit gegeben, unbefangener als bisher die ersten Quellen der Theologie und Philosophie zu erforschen, und bei aller Verschiedenheit derselben die Hoffnung nicht aufzugeben, dass, was so ganz verschiedenen Quellen entsprang, doch zuletzt sich vereinigen könne.

4. Dazu kommt aber, dass die völlige Uebereinstimmung zwischen Kirchenlehre und Philosophie dem *Duns* gar nicht mehr so sehr am Herzen liegt, wie dem *Thomas*, darum aber auch lange nicht mehr so innig ist, wie bei diesem. *Thomas* ist, wenigstens mit, gemeint, wo *Duns* tadelnd von Solchen spricht, die Theologie und Philosophie vermengen, und weder Theologen noch Philosophen es recht machen (Op. Oxon. II. d. 3. qu. 7). Bei ihm selbst führt das Auseinanderhalten beider fast zur Trennung. Nicht nur dass er sagt, dass die Ordnung der Dinge, welche der Philosoph für die natürliche nimmt, für den Theologen eine Folge des Sündenfalls sey (Quodl. qu. 14), oder dass der Philosoph unter der Seligkeit die diesseitige, der Theolog die jenseitige verstehe (Rep. Paris. IV. d. 43. qu. 2), oder dass Philosophen und Theologen gang verschieden über die *potentia activa* denken (Op. Oxon. IV. dist. 43. qu. 3 fin.), er geht noch weiter. Es kommt sogar vor, dass er sagt, ein Satz sey zwar wahr für den Philosophen, aber er sey falsch für den Theologen (Rep. Paris. IV. d. 43. qu. 3. Schol. 4. p. 848). Auch der

Gegensatz *Philosophi* und *Catholici* begegnet uns oft bei ihm. Der Nothwendigkeit, die aus solchem Gegensatz zu folgen scheint, zwischen Theologie und Philosophie zu wählen, dieser entzieht sich *Duns* dadurch, dass er, ähnlich wie *Albert* nur viel entschiedner als dieser, der Philosophie den rein theoretischen, dagegen der Theologie, deren eigentlicher Inhalt Christus ist, vorwiegend praktischen Charakter beilegt. Dies geht so weit, dass er sagt, die Theologie Gottes, d. h. die Art wie Gott den Gegenstand der Theologie erfasst, sey praktisch und nicht speculativ (Disp. subt. 30), und dass er öfter bezweifelt, ob wohl die Theologie, da sie ihre Hauptsätze nicht streng zu beweisen vermag, wirklich Wissenschaft genannt werden darf? (Theorem. 14. — Op. Oxon. und Rep. Paris. II. d. 24). Thut man es aber, weil die theologischen Sätze doch nicht bloss ein Wissen von Principien, welchem eine *evidentia ex terminis* zukommt, sondern ein aus jenen abgeleitetes Wissen zum Inhalt haben (Rep. Paris. Prol. qu. 1), so muss wenigstens dies festgehalten werden, dass die Theologie eine, von allen andern Wissenschaften verschiedene, auf eignen nur für sie geltenden Principien beruhende Wissenschaft von mehr praktischem als speculativem Charakter ist. (Op. Oxon. Prol. qu. 4. 5.)

5. Sondert man nun, jenen Andeutungen gemäss, die rein philosophischen Untersuchungen des *Duns* ab, und beginnt mit den dialektischen, so ist die Frage: wie stellt er sich zu den bisherigen Lehren vom Allgemeinen? Er ist ein entschiedener Gegner derer, welche in den Allgemeinheiten bloss *fictiones intellectus* sehen; da alle Wissenschaft auf das Allgemeine geht, so wird durch die eben erwähnte Ansicht alle Wissenschaft in blosse Logik verwandelt. Die es thun, werden von *Duns* als *loquentes*, als *garruli* u. s. w. ziemlich höhnisch behandelt, und wenn er sagt, dass *cuilibet universali correspondet in re aliquis gradus entitatis in quo conveniunt contenta sub ipso*, so ist er ein Conceptualist, wie *Abälard* und *Gilbert* gewesen waren (s. oben §. 163, 3). Gerade wie *Avicenna* aber und nach ihm *Albert* und *Thomas* zugleich mit der conceptualistischen Formel *in rebus*, die realistische *ante res* und die nominalistische *post res* festhielten (vgl. §. 184, 1. §. 200, 2), gerade so zeigt auch *Duns*, dass er den Streit der Nominalisten und Realisten hinter sich hat. (Vgl. Op. Oxon. I. d. 3. qu. 4.) Er stimmt buchstäblich mit den eben Genannten überein, wenn er das Allgemeine erstlich existirend denkt als Urbild, *forma*, nach welchem die Dinge gebildet sind, zweitens in ihnen existirend als die *quiditas*, die das Wesen des Dinges angibt, drittens durch unseren Verstand gefunden werden lässt, der es

als das Gemeinsame in den Dingen von ihnen (und so *post res)* abstrahire. Weil *Duns* öfter das Wort *universale* nur auf dies dritte Verhältniss beschränkt, haben Einige ihn irriger Weise zum Nominalisten gemacht. Und wieder, weil er die Allgemeinheiten, wie sie *ante res* existiren, *formae* genannt hat, ist seine Ansicht, dem angegebenen Princip der Bezeichnung gemäss (s. oben §. 158), die formalistische genannt worden. Nicht eine geringere, sondern nur eine andere Art der Wirklichkeit soll den Vorbildern der Dinge zugeschrieben werden, wenn er sagt, sie existirten *formaliter*, dagegen die Quiditäten *realiter* (oder *in re)* ausser unserem Verstande. Es hat daher keinen rechten Sinn, wenn, wie in manchen Darstellungen der Geschichte der Philosophie, jenem *formaliter* das Wörtchen Nur vorgesetzt wird. Vielleicht ward dies dadurch veranlasst, dass schon *Ockam*, wo er des *Scotus* Lehre anführt, nach welcher die Universalien in den Dingen, aber von denselben, zwar nicht *realiter* aber *formaliter*, verschieden seyen, *formaliter tantum* zu sagen pflegt. Bis dahin also ist keine Differenz zwischen *Thomas* und *Scotus* sichtbar, sie wird es aber bei der Frage: wie und worin unterscheidet sich das Allgemeine und Einzelne? Wirklich *(in natura)* sind sie beide, oder, was dasselbe heisst: die Wirklichkeit verhält sich gleichmässig (*natura est indifferens)* gegen beide (Op. Oxon. II. d. 3. qu. 1). Der Unterschied muss also in etwas Anderem liegen. Nach *Thomas* (§. 203, 5) individuirte die *materia signata*. Weil sich aus dieser Ansicht die, von der Kirche verworfene, Folgerung ergab, dass mehrere Engel nicht Individuen einer Art seyn können, so schliesst *Duns* auf ihren ketzerischen Charakter zurück (de anim. qu. 22). Aber auch aus philosophischen Gründen ist sie zu verwerfen. Denn da nach *Thomas* die Materie eine Schranke und ein Mangel ist, so folgt nach seiner Theorie: es sey eigentlich eine Unvollkommenheit, dass ein Ding *hoc*, eine Sache *haec*, ist. Im Gegensatz dazu behauptet nun *Duns*, dass was ein Ding zu diesem macht, etwas Positives (*ultima realitas* Op. Oxon. II. d. 3. qu. 6), dass das Individuelle das Vollkommnere und das wahre Ziel der Natur sey. (Report. Paris. I. d. 36. qu. 4.) Die Individualität wird nun von *Duns* mit verschiedenen Namen bezeichnet. Nicht nur in der Expositio ad duod. libr. Met. Ar., die man wegen der oben erwähnten Nachschrift für unächt erklären könnte, sondern auch in den Report. Paris. (II. d. 12. qu. 5) kommt der, später von den Scotisten oft angewandte Ausdruck *haecceitas* vor, und zwar so dass damit bald das Einzeln- und Dieses-seyn selbst, bald wieder das, was das Einzelne zu diesem macht, verstanden wird. Andere Aus-

drücke bei *Duns* sind: *unitas signata ut haec, hoc signatum hac singularitate, individuitas, natura atoma* u. a. (Op. Oxon. II. d. 3. qu. 4). Der stets wiederkehrende Vorwurf gegen *Thomas* ist, dass nach diesem was ein *quid* zu einem *hoc* näher bestimmt *(contrahit)*, ein Negatives sey, während es als Positives, Vervollkommnendes, zu fassen sey (u. a. Op. Oxon. II. d. 3. qu. 6). Im Gegensatz zu dieser (pantheisirenden) Herabwürdigung der Einzelwesen soll aber nach *Duns* nicht so weit gegangen werden, wie gewisse (atomisirende) Vergötterer derselben thun. Des Bruders *Adam* Behauptung, dass die materiellen Dinge *ex se* oder *per se* Einzelwesen seyen, erscheint ihm abgöttisch und nominalistisch (Ibid. qu. 1). Ersteres weil es nur Gott zukommt, dass seine *quiditas per se haec* ist (Report. Paris. II. d. 3. qu. 1), Letzteres weil damit geleugnet wird, dass ausser der Einzelheit in den Dingen etwas wirklich existire. Das Richtige ist nach ihm, dass in den Dingen, welche nicht wie Gott *purus actus* sind, ihre Einzelexistenz etwas gleichsam Zusammengesetztes ist (Report. Paris. II. d. 12. qu. 8). Mit dieser verschiedenen Weise, wie die *essentia divina* und wie die *substantia materialis* eine und *haec ist*, hängt nun auch zusammen, dass, da jene den drei Personen gemeinschaftlich ist, es in Gott ein *commune* gibt, das doch *realiter individuum* (Op. Oxon. II. d. 3. qu. 1), während in dem Menschen zu der *singularitas* die *incommunibilitas* hinzukommt (Quodl. qu. 19). (In dem Opus Oxoniens. III. dist. 1. distinguirt er zwischen dem *communicabile ut quod*, welches nur von dem *singulare illimitatum*, von Gott, prädicirt werden kann, so dass also jedes geschaffene Einzelwesen *incommunicabile ut quod* sey. Dagegen eine *communicabilitas ut quo* will er demselben zugestehn.) Wegen dieses Unterschiedes zeigt *Duns* öfter die Neigung, das Wort *individuum* auf das Gebiet zu beschränken, wo es auch *dividuum* gibt (Report. Paris. I. d. 23) und also nicht, wie das oben geschah, das göttliche Wesen Individuum zu nennen. Wie es aber genannt werde, immer bildet das individuelle Seyn die Voraussetzung für die Persönlichkeit: *Individuari prius est quam personari* (Report. Paris. III. d. 1. qu. 8) gilt vom göttlichen wie vom menschlichen Seyn.

6. Geht man von den dialektischen Untersuchungen zu den eigentlich metaphysischen über, so bestimmt *Duns* als den ersten Gegenstand derselben, so wie überhaupt unseres denkenden Verstandes das *ens*. Da es nämlich, und zwar *univocé*, das Prädicat von Allem, von Gott, von Substanz, von Accidens u. s. w. ist, da ferner in der Metaphysik, um das Daseyn Gottes zu beweisen, von dem Seyenden ausgegangen wird, so ist es der Begriff, wel-

cher die Priorität vor allen anderen hat. (de anim. qu. 21. Report. Paris. I. d. 3. qu. 1.) Da *ens* das Gegentheil von *non-ens*, am Meisten *non-ens* aber oder *nihil* das ist, was sich selbst widerspricht (Quodl. qu. 3), so ist der Satz der Identität von jedem Seyn gültig, jedes Seyn, auch das göttliche, demselben unterworfen. Die *incompossibilitas contrariorum* ist absolute Nothwendigkeit. Obgleich oberster Begriff, darf doch *ens* nicht eigentlich oberste Gattung genannt werden, hat nur, als das Alles befassende, eine der Gattung analoge Stellung (de rer. princ. qu. 3). Das *ens* steht nämlich über der Gattung der Prädicabilien und Prädicamente, es ist *transscendens*, eben so wie seine Prädicate der Einheit, Wahrheit u. s. w, die auch transscendent sind, weil sie vom *ens* gelten, ehe es *descendit in decem genera* (Theorem. 14. Report. Paris. I. d. 19. Quodl. qu. 5). Das *ens* als solches ist also weder erste Gattung noch höchste Substanz noch höchstes Accidens, es steht als das Alles Befassende nicht in, sondern über diesen Gegensätzen. Innerhalb des Seyenden nimmt die unterste Stelle die Materie ein. Diese darf daher nicht als blosse Schranke gedacht werden, denn da wäre sie *non-ens*, sondern sie ist etwas Positives. Auch ohne Form ist sie etwas Wirkliches (Report. Paris. II. d. 12). Sie ist *absolutum quid*, darf nicht als ein blosses Correlat gedacht werden, wie von Seiten derer geschieht welche sagen, sie könne ohne Form gar nicht gedacht werden (Op. Oxon. II. d. 12. qu. 2). Damit ist aber sehr gut vereinbar, dass sie die Möglichkeit neuer Verwirklichungen ist, und dass es einen Zustand derselben gebe, welchem keine Verwirklichung vorausgegangen ist, wo sie also zwar *actu*, aber *nullius actus*, das Princip der Passivität wäre (de rer. princ. qu. 11), das rein Bestimmbare. Das ist sie als *materia primo-prima*, welche, als die Empfänglichkeit für jede Form, nur von dem *primum agens*, in der Schöpfung der Dinge, die Form erhält. Die *materia secundo-prima* wäre dann die, welche in der Zeugung geformt wird (*informatur*), die *materia tertio-prima* die, welche anderen Umformungen unterliegt u. s. w. (de rer. princ. qu. 7. 8). Die *materia primo-prima* ist daher allen Dingen gemeinschaftlich, ohne sie sind auch die Seelen und die Engel nicht. Wenn darum eine Seele die Form ihres Körpers genannt wird, so darf man nicht vergessen, dass sie, dieses *informans*, selbst schon eine Substanz, also *materia informata*, Verbindung von Materie und Form ist (Ibid.). Darin liegt nun die Möglichkeit, dass die Seele getrennt von ihrem Körper existiren kann. Es folgt aber daraus auch, dass, da ein Engel nie mit einem Körper als dessen Form verbunden seyn kann, die *materia*

primo-prima im Engel anders als im Menschen mit ihrer Form verbunden (anders informirt) seyn muss und also zwischen Engeln und abgeschiedenen Seelen ein specifischer Unterschied Statt findet. (Op. Oxon. II. d. 1. qu. 5.) Wie die Materie die unterste, so nimmt Gott die oberste Stelle in der Reihe der *entia* ein; er ist das Wesen, dem jede Vollkommenheit zukommt, das eben darum über Alles, was nicht er selbst ist, hinausreicht (de prim. omn. rer. princ. 4). Das Daseyn dieses unendlichen Wesens kann, weil es keine Ursache hat, auch nicht aus einer abgeleitet d. h. nicht *propter quid* oder *a priori* bewiesen werden. Eben so wenig aber darf man, wie der ontologische Beweis des *Anselm* dies eigentlich thut, das Daseyn desselben als *ex terminis* gewiss und keines Beweises bedürftig ansehn. Sondern es gibt eine *demonstratio quia* für dieses Daseyn oder einen Beweis *a posteriori*, aus seinen Wirkungen (Op. Oxon. I. d. 1. 2). Dadurch kommt man auf das Daseyn einer ersten Ursache und eines höchsten Zwecks, *quo majus cogitari nequit*. (Das kosmologische, teleologische und ontologische Argument ist also in einer eigenthümlichen Weise bei *Duns* verschmolzen.) Zu diesem Wissen Gottes ist keine übernatürliche Erleuchtung nöthig, es ist *in puris naturalibus* möglich und ist, weil es abgeleitet oder bewiesen ist, ein wissenschaftliches (Op. Oxon. I. d. 3. qu. 4). Der Beweis führt aber bloss auf eine oberste Ursache, dass sie die allereinzige, dass sie allmächtig und keines Stoffes bedürftig sey, das entzieht sich dem Beweise (Op. Oxon. und Rep. Paris. I. d. 42. Quodl. qu. 7). Durch ein gleiches Zurückschliessen kann auch das Wesen Gottes erkannt werden. Alle Dinge enthalten mindestens das *vestigium*, die vollkommneren sogar die *imago Dei*, d. h. jene sind einem Theile des Göttlichen, diese dem Göttlichen ähnlich, und so vermögen wir aus der Selbstbetrachtung *via eminentiae* uns zu dem Wissen vom göttlichen Wesen zu erheben (Op. Oxon. I. d. 3. qu. 5). Die Psychologie bahnt also den Uebergang von der Ontologie zur Theologie.

7. Der hauptsächlichste Differenzpunkt zwischen der Psychologie des *Thomas* und *Duns* ist ihre Ansicht vom Verhältniss des Denkens und Wollens. Beide, obgleich *unitivé* in der Seele verbunden, sind doch von einander und von der Seele wirklich *(formaliter)* unterschieden (Op. Oxon. II. d. 16). Nun hatte *Thomas* ihr Verhältniss so gefasst, dass der Wille dem Denken folgen, und das erwählen muss, was ihm die Vernunft als gut darstellt. Dies bestreitet *Duns*. Nicht nur, dass er dem Willen die Macht beilegt, sich ganz allein zu bestimmen (Op. Oxon. II. d. 25), un-

ter Umständen gegen die Vorschrift der Vernunft zu entscheiden (Disput. subt. 9. 16), sondern er weist darauf hin, dass ganz im Gegensatz zu *Thomas* man sagen müsse, dass sehr oft das Denken dem Willen folgt, z. B. wo ich zu erkennen strebe, denken will u. s. w. Den Instanzen der Gegner gegenüber nimmt er ein erstes und ein zweites Denken an, zwischen welche beiden das Wollen fällt. Aber auch das erstere determinirt den Willen nicht, denn: *voluntas superior est intellectu* (Rep. Paris. d. 42. qu. 4). Der Wille fällt ihm ganz mit dem *liberum arbitrium* zusammen; was er thut ist *contingens et evitabile,* während der Intellect der Nothwendigkeit gehorcht. (Op. Oxon. II. d. 25.) *Duns* ist der entschiedenste Indeterminist; der Intellect schafft nach ihm nur das Material herbei, der Wille aber zeigt sich als Freiheit, d. h., als die Möglichkeit sich für Entgegengesetztes zu entscheiden (Ibid. I. d. 39). Ja diese Freiheitslehre wirkt bei ihm sogar auf seine Erkenntnisstheorie zurück. Zwar der Beginn alles Erkennens kann in sofern ein Empfangen genannt werden, als alles Erkennen die Sinnesempfindung zu seiner *basis et seminarium* hat, diese aber nur möglich ist, durch Eindruck und Bild *(species)* des Gegenstandes. Allein, abgesehn davon dass dem so ist nur in Folge des Sündenfalls, so ist auch so jenes Empfangen nicht, wie *Thomas* will, ein blosses Leiden. Gegenstand und erkennendes Subject cooperiren dabei, jener ist nicht alleinige, er ist nur Mit-Ursache, Gelegenheit, für das in unserem Geist entstehende Bild. (Op. Oxon. I. d. 3. qu. 4. 7 8. Disput. subt. 8.) Noch mehr tritt die Selbstthätigkeit des Geistes hervor bei den folgenden Stufen, durch welche der Process des Erkennens hindurchgeht. Da nämlich die Bilder nach dem Acte der Aneignung in dem Verstande bleiben zum grösseren Theile (wieder wegen des Sündenfalls) als *phantasmata* (de anim. qu. 17), aber doch zum Theil auch als *species* welche das Intelligible repräsentiren, beide aber durch das Gedächtniss hervorgerufen werden können, so ist dieses offenbar eine verändernde, ja wie es bei der Production der Worte beweist, es ist wirklich eine erzeugende Kraft (Report. Paris. IV. d. 45. qu. 2). Noch viel mehr zeigt sich die Selbstthätigkeit in dem *intellectus agens,* derjenigen Kraft der Seele, die sich zu den sinnlichen Abbildern verhält wie das Licht zu den Farben, zu dem *intellectus possibilis* wie das Licht zum Auge, zum wirklichen Erkennen wie das Licht zum Sehen (de rer. princ. qu. 14), und die aus den Phantasmen wirkliche Erkenntnisse macht. Endlich aber kommt zu diesen Acten noch ein reiner Willensact, der Act nämlich der Zustimmung, der nur in den wenigen Fällen, wo Etwas *ex terminis*

gewiss ist, nothwendig erfolgt, sonst aber, wenn auch nicht ganz beliebig, so doch auch nicht ohne unser Wollen (Disp. subt. 9). Da nun dieses Zustimmen, wo die Sache nicht gewiss und es also nicht nothwendig ist, Glaube *(fides)* ist, so folgt, dass sehr vieles Wissen sich auf *fides* stützt, ja dass das meiste Wissen Vollendung des Glaubens, darum aber mehr als er, ist (Report. Paris. Prol. qu. 2). Dieser Vorzug des Wissens schliesst nicht aus, dass in anderer Beziehung der Glaube dem Wissen vorzuziehn ist (Op. Oxon. III. d. 23). Es ist nämlich zu unterscheiden die *fides acquisita*, die hinsichtlich der kirchlichen Lehren auch der Ungetaufte haben kann, wenn er denen nicht misstraut, die ihm die Wahrheit derselben betheuern; und die *fides infusa*, durch welche wir der Gnade theilhaft werden. Während jene, als Beistimmen ohne zwingende Gründe, ein Willensact, muss in dieser letzteren die Passivität anerkannt werden, die *Thomas* irriger Weise in alles Glauben, darum aber auch in alles Wissen, setzt (Op. Oxon. I. d. 3. qu. 7). Wäre die *fides infusa* jemals mit dem Bewusstseyn der *fides acquisita* begleitet, so wäre dies ein Zustand dessen, wie es scheint, der Mensch hienieden nicht fähig ist (Quodl. qu. 14). (Aus diesem Satze möchte man schliessen, dass *Duns* aus dem Glauben, der Gnadengabe ist, alle Reflexion ausgeschlossen haben will.)

8. Aus diesen psychologischen Lehren werden nun Rückschlüsse auf das göttliche Wesen gemacht, das also gleichfalls *ex puris naturalibus*, aber ebenfalls nur *a posteriori* erkannt werden kann. (Theorem. 14. Report. Paris. I. d. 2. qu. 7.) Darum ist unser Wissen vom göttlichen Wesen nicht intuitiv, sondern abstractiv (Ibid. Prol. qu. 2). Wie in uns selbst der Unterschied zwischen *intellectus* mit seinem Mittelpunkte *memoria*, und *voluntas* sich gezeigt hatte, so muss auch in Gott Verstand und Wille unterschieden werden, von denen jener *naturaliter*, dieser *libere* wirkt. Jener ist der Grund und Inbegriff alles dessen was nothwendig, dieser causirt alles Zufällige und causirt es *contingenter* (Rep. Paris. II. d. 1. qu. 3). Die erste Wurzel aller Zufälligkeit ist dieses Vermögen der Zufälligkeit in Gott (Ibid. I. d. 40). Da nun mit diesen beiden Bestimmungen bei *Duns* die Dreieinigkeitslehre nahe zusammenhängt, indem der Sohn als *Verbum* seinen Grund in der *memoria perfecta* hat, dagegen der h. Geist in der durch den Willen vermittelten *Spiratio* beider ersten Personen (Report. Paris. I. d. 11. Op. Oxon. I. d. 10), so scheut er sich nicht, dem natürlichen Menschen die Fähigkeit beizulegen, die Dreieinigkeit zu erkennen (Quodl. qu. 14). Diese einen göttlichen Verhältnisse

(rationalia), durch welche die drei Personen sind, sind die ersten Folgerungen, welche sich aus dem göttlichen Wesen ergeben, sind also aus den erkannten *essentialibus* abzuleiten (Ibid. qu. 1). Anders verhält es sich dagegen mit jedem Verhältniss Gottes *ad extra*. Da alles ausser Gott Seyende aus Gottes Willen stammt, der *contingenter causat* (Op. Oxon. I. d. 39), so kann durchaus nicht nachgewiesen werden, dass Etwas ausser Gott seyn müsse. Nur sein eignes Wesen will Gott nothwendig, alles Uebrige ist nur *secundario volitum* (Rep. Paris. I. d. 17). Dass Gott Anderes hätte schaffen können als er schuf, dass er Anderes thue als er thut, darin liegt keine *incompossibilitas contrariorum* (Rep. Par. I. d. 43. qu. 2), man darf daher nur sagen: in dem von Gott beliebten Gange der gewöhnlichen Ordnung wird dies oder jenes gewiss geschehn (Ibid. IV. d. 49. qu. 11). Eine solche gewöhnliche Ordnung aber anzunehmen, dazu nöthigt den *Duns* die Unterscheidung der Schöpfung, d. h. des Ueberführens von Nichts zu Seyn, von der Erhaltung als dem Ueberführen von Seyn zu Seyn. Er nennt beide zwei verschiedene Relationen Gottes zu den Dingen (Quodl. qu. 12) oder vielmehr der Dinge zu Gott (Op. Oxon. I. d. 30. qu. 2). Gottes Wollen der Dinge geht allerdings die Idee derselben in dem göttlichen Verstande voraus, der sie, als Einzelne, denkt. Diese Ideen wirken aber durchaus nicht auf Gott bestimmend, am Wenigsten so, dass er Etwas erwählt, weil es das Beste. Vielmehr nur weil er es erwählt wird es das Beste (u. A. Op Oxon. III. d. 19). Ganz wie die Schöpfung, so ist auch die Menschwerdung und die Sendung des h. Geistes ein Werk nur des göttlichen Beliebens. Gott hätte auch, wenn er gewollt hätte, anstatt Mensch Stein werden können. So gewiss es ist, dass die Menschwerdung auch ohne Sündenfall Statt gefunden hätte, so lässt es sich doch nicht beweisen. Eben so wenig, dass die Erlösung durch den Tod Christi Statt finden musste. Es hat eben Gott beliebt, dass der Tod des Unschuldigen das Lösegeld werde. (Op. Oxon. III. d. 7. qu. 1. — d. 20. — IV. d. 15.) (An diese Behauptung schliessen sich dann später die Streitigkeiten mit den Thomisten über das Verdienst Christi.) Alle jene Lehren bedürfen, damit wir ihrer gewiss werden, der *gratia infusa*, sind Glaubensartikel, die keinen wissenschaftlichen Beweis zulassen (Ibid. d. 24). Ganz dasselbe gilt von dem praktischen Theil der Offenbarung. Gut ist was Gott, und nur weil es Gott vorschreibt, ist es gut. Hätte er Todtschlag oder ein anderes Verbrechen vorgeschrieben, so wäre es kein Verbrechen, es wäre nicht Sünde (Ibid. d. 37).

9. Wo der Wille im Sinne des Indeterminismus so betont wird, da muss, viel mehr als bisher, ein Gegensatz hervortreten gegen das Aristotelische Ueber-Alles-stellen der Theorie, und gegen den Antipelagianismus des *Augustin*, d. h. gegen die beiden Hauptlehrer der bisherigen Scholastik. Demgemäss hört man *Duns* sagen: der Philosoph der setze freilich die Seligkeit in das Erkennen, der aber beschäftige sich auch nur mit dem Diesseits, dagegen sey die eigentlich christliche Ansicht die theologische, nach welcher die Seligkeit in der Liebe bestehe, also im Wollen. Eben deswegen erscheint es ihm schon fast zu quietistisch, wenn sie als *delectatio* gefasst wird (Report. Paris. IV. d. 49. qu. 1. 2. 6). (Wie er sich mit dem Bibelwort abfindet, ist oben schon erwähnt.) Zwar reicht der Wille allein zur Seligkeit nicht aus, um selig zu werden; er bedarf der Unterstützung durch die Eingiessung der theologischen Tugend *charitas* (Ibid. qu. 10). Aber diese Eingiessung geschieht nicht ohne unser Zuthun. Christus ist die Thüre, und eröffnet den Zugang zum Heil; aber nicht die Thüre bringt hinein, sondern das Hineintreten (Op. Oxon. III. d. 9). Bei solchem Synergismus ist es ganz erklärlich, wenn *Duns* den Glauben, welcher das Heil aneignet, ein Verdienst nennt, welches belohnt werden wird. Nur in der Barmherzigkeit entscheidet lediglich Gott, bei seiner Gerechtigkeit auch die That des Menschen (Report. Paris. IV. d. 46). Ja man kann es nicht einmal absolut unmöglich nennen, dass der Mensch durch sein moralisches Leben selig werde, denn es ist dies kein innerer Widerspruch, nur nach dem einmal geordneten Lauf der Dinge geht es nicht (Ibid. d. 49. qu. 11). Es ist klar, dass die Annäherung an den Pelagianismus hier sehr weit geht.

10. Wie die Anhänger des *Thomas* sich vor Allen unter den Dominicanern finden, so die des *Duns*, die Scotisten, fast nur unter den Franciscanern. Unter seinen persönlichen Schülern nimmt die erste Stelle ein *Franciscus Mayro (de Mayronis)*, den Einige fast dem Meister gleich stellen, und für dessen Meisterschaft im Disputiren dies spricht, dass er der Erfinder jenes *actus Sorbonicus* oder der *„Sorbonica“* wurde, bei der einen ganzen Tag lang ununterbrochen, ohne Präses, disputirt ward. Sein Commentar zu den Sentenzen ist in Venedig 1520 erschienen. Der Arragonese *Andreas* mit dem Beinamen des *Doctor mellifluus*, der Oxforder *Joh. Dumbleton*, *Gerard Odo* der achtzehnte General des Franciscaner-Ordens, *Joannes Bassolis* der *doctor ornatissimus*, *Nicolaus* von Lyra, *Petrus* von Aquila, der Oxforder *Walter Burleigh* der *doctor planus et perspicuus*, der 1357 starb,

Johannes Jandunus, der grösste Averroist seiner Zeit, werden besonders oft als Scotisten angeführt. Später ist, zum Theil der Kampf gegen den Nominalismus, noch mehr aber die Gefahr, die sowol den Scotisten als den Thomisten von den neuen Richtungen in der Philosophie droht, der Grund, warum sie ihre Streitigkeiten vergessen, und warum Vermittelungsversuche zwischen beiden entstehn.

§. 215.

Wenn *Duns* nicht nur den *Thomas*, sondern eben so oft dessen Gegner *Heinrich* von Gent bekämpft, wenn er nicht nur die beiden berühmten Dominicaner, sondern eben so oft die glänzenden Sterne des eigenen Ordens, *Alexander* und *Bonaventura*, bestreitet, ja wenn er selbst dort, wo er in der Lehre mit dem Angegriffenen übereinstimmt, eben so eifrig polemisirt als im Gegenfalle, so hat dies seinen Grund in dem oben (§. 213) Gesagten, dass ihm nicht das zu Beweisende, sondern das Beweisen zum Object geworden ist. Er steht darum auf einem wesentlich anderen Standpunkt als *Albert* und *Thomas*. Wird dies übersehn, so muss man ihn weit unter beide stellen: unter *Thomas*, weil in den meisten Lehren, wo *Duns* von ihm abweicht, er zu *Albert* zurückgeht; unter *Thomas* und *Albert*, weil die Kluft zwischen Theologie und Philosophie bei ihm viel grösser ist als bei ihnen. Dagegen bei richtiger Würdigung seiner Stellung wird man erkennen, dass er, indem er über ihr Thun reflectirt, über sie hinausgeht, und darum bei ihm nicht, wie bei *Albert*, die Philosophie und Theologie noch nicht, sondern dass sie nicht mehr zusammenstimmen. Die Eintracht zwischen beiden stützt sich darauf, dass die wissenschaftlichen Beweise im Dienste der Lehre standen. Werden sie zur Hauptsache gemacht, so werden sie aus jedem, also auch diesem, Dienstverhältniss herausgehoben. Trotz dem also, dass *Duns* der treuste Sohn der römischen Kirche ist, hat er die scholastische Philosophie auf einen Punkt gebracht, wo sie Rom den Dienst aufkündigen muss. Dass diese Wendung der Scholastik sich als ein siegreiches Hervortreten des Nominalismus gezeigt hat, darf nicht befremden. Schon darum nicht, weil (s. §. 158) der Nominalismus überhaupt antikirchlich ist. Dann aber weil die beiden Hauptsätze, welche *Duns* dem Thomismus entgegenstellte, die Grundpfeiler für den Nominalismus des vierzehnten Jahrhunderts geworden sind: dass das individuelle Seyn das wahre und vollkommene, und dass Gott in völlig ungebundener Willkühr thätig sey, hat *Occam* so mit einander verbunden, dass beide Sätze sich gegenseitig und seine ganze Philosophie und Theologie

stützen. Weil die Zeit des Nominalismus gekommen ist, deswegen sind es jetzt (ganz anders als zu *Anselms* Zeit) gerade die geistig Begabteren, die Neigung zu ihm zeigen. Der Thomismus steht ihm ferner, daher wird *Durand* von St. Pourçain, gest. 1333, durch seinen Uebergang zum Nominalismus aus einem Verehrer zu einem Bekämpfer des *Thomas*. In seiner Schrift zu den Sentenzen (Lyon 1569) und einer anderen de statu animarum hat er den Satz ausgesprochen: Individuell seyn heisse überhaupt seyn. Der Scotismus führt sichtbarer dem Nominalismus zu, darum gilt *Petrus Aureolus*, der als Lehrer in Paris wirkte und endlich als Erzbischof von Aix im J. 1321 starb, für einen Anhänger des *Duns*, auch nachdem er sich ganz nominalistisch ausgesprochen hat. Unverbürgt ist die Sage, dass *Occams* Unterricht den *Durand* zum Nominalisten gemacht habe. Eine andere macht den *Aureolus*, vielleicht aus einem Mitschüler, zum Lehrer des *Occam*. Sie ist nicht glaubwürdiger als jene.

§. 216.
Wilhelm von Occam.

1. *Wilhelm*, nach seinem Geburtsort Ockam oder Occam in der Grafschaft Surrey zubenannt, soll, nachdem er im Merton college in Oxford studirt und ein Pfarramt bekleidet hatte, in den Franciscaner-Orden getreten und da ein Zuhörer des *Duns* geworden seyn, später aber Philosophie und Theologie in Paris gelehrt haben. Seine Neuerungen in beiden Wissenschaften haben ihm den Ehrennamen des *venerabilis inceptor*, der Scharfsinn, den er dabei entwickelte, den des *doctor invincibilis* eingebracht. In dieser Zeit wurde wohl geschrieben: Super quatuor libros Sententiarum (Lyon 1495 fol.), worin aber nur das erste Buch in allen seinen Distinctionen commentirt wird, die Quotlibeta septem (Strassb. 1491, welche Ausgabe auch den Tractatus de sacramento altaris enthält), Centilogium theologicum (Lyon 1495) und die commentirenden Schriften zu *Porphyrius* und den beiden ersten Schriften des Organon, welche unter dem Titel Expositio aurea super artem veterem in Bologna von *Marcus* von Benevent 1496 herausgegeben sind, endlich die im J. 1305 geschriebene Disputatio inter clericum et militem (Paris 1598; auch in *Goldast* Monarchia Bd. I p. 13 ff.), worin er die Anmassungen *Bonifacius* des Achten und überhaupt die weltliche Herrschaft der Päpste angreift. Auch physikalische Schriften des *Aristoteles* hat er, wie man aus seiner Logik erfährt, commentirt; es ist aber nichts der Art bekannt gemacht worden. Später als diese Schriften ist auf

Bitten eines Ordensbruders, *Adam*, verfasst Tractatus logices in tres partes divisus Paris 1488 (auch als Summa logices ad Adamum citirt), in welchem die logischen Lehren, kürzer als in den commentirenden Aufsätzen (und doch zugleich vollständiger, weil er hier auch die ars nova und moderna berücksichtigt, d. h. die später bekannt gewordenen Aristotelischen, so wie die durch die Byzantiner in Cours gekommenen Schriften), zusammen gestellt wurden. Dann scheint er sich ganz auf kirchlich-politische Fragen geworfen zu haben. Im Einverständniss mit dem strengeren Theil seines Ordens (den *Spirituales*) hatte er von jeher aus der Armuth Christi und der Apostel gefolgert, dass der Papst keine weltliche Macht haben solle. Daran schloss sich später bei ihm die Ueberzeugung, dass wie in weltlichen Dingen der Papst den Fürsten, so in geistlichen der Kirche unterworfen seyn müsse, eine Ansicht, in der er durch die Parteinahme des Inhabers der päpstlichen Würde gegen die *Spirituales* immer mehr bestärkt ward. Der Dialogus in tres partes distinctus (Paris 1476) nebst den Nachträgen dazu, dem Opus nonaginta dierum (Lyon 1495) und dem Compendium errorum Joannis papae XXII (Lyon 1495), so wie seine Quaestiones octo de potestate summi pontificis (Lyon 1496) enthalten seine Ansichten, die in dem 1342 geschriebenen, bei *Goldast* (l. c. p. 31) zu lesenden Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus, wenn anders derselbe von ihm seyn sollte, noch überboten werden. Ein Kerker in Avignon war die Folge seiner Polemik. Er entzog sich ihm im J. 1328 durch die Flucht und fand, wie schon früher seine Ordensbrüder *Jandunus* und *Marsilius* von Padua, Schutz bei *Ludwig* dem Bayern in München, wo er im J. 1347 (nach Anderen einige Jahre später in Carinola im Neapolitanischen) gestorben ist.

2. Da kein Scholastiker seit *Abälard* mit solcher Vorliebe wie *Wilhelm* sich dem Studium der Logik hingegeben hat, die er als *omnium artium aptissimum instrumentum* bezeichnet, und deren Vernachlässigung er die Entstehung der meisten Irrthümer auch in der Theologie zuschreibt, so beginnt billig mit ihr die Darstellung seiner Lehre. Zum Leitfaden dient der Tractatus logices; ausserdem die Quotlibeta und die Erläuterungen zu den Sentenzen. Besonders die zur zweiten Distinction des ersten Buches, bei welchem es ja traditionell geworden war, die Frage wegen der Universalien abzuhandeln. Als eine theoretische Frage gehört dieselbe eigentlich nicht in die Logik, denn diese ist nach *Wilhelm*, ganz wie die Grammatik und die mechanischen Künste, eine praktische Disciplin, eine Kunst. (So Expos. aur. Prooem.)

Dennoch muss, um logische Fehler zu vermeiden, in das metaphysische Gebiet, wo diese Frage eigentlich hingehört, hinüber geblickt werden. Für das eigentlich logische Gebiet ist nun entscheidend der Satz: *Logica non tractat de rebus quae non sunt signa* (Quotl. V, 5). Unter einem Zeichen versteht *Wilhelm* was anstatt eines Anderen gilt. *Significare* oder *importare aliquid, stare* und besonders *supponere pro aliquo* sind die Ausdrücke, durch welche diese Vertretung bezeichnet wird. Zuerst ist nun zu unterscheiden zwischen natürlichen, d. h. unwillkührlich entstehenden, und beliebigen *(ad placitum instituta)* Zeichen. Zu den erstern gehören nun unsere Gedanken von den Dingen, welche eben so unwillkührlich entstehen, wie der Seufzer als Zeichen des Schmerzes oder auch der Rauch, der das Feuer anzeigt. Die Gedanken sind Zustände der Seele und daher werden *passiones* oder *intentiones animae* und *conceptus, intellectus, intellectiones rerum* als gleichbedeutende Ausdrücke genommen. Dass diese Vorgänge in unserem Geiste eben so wenig eigentliche Abbilder *(species)* der Dinge sind, wie der Seufzer vom Schmerz oder der Rauch vom Feuer, wird von *Wilhelm* stets eingeprägt. (Vgl. Expos. aurea de specie.) Wenn er sie aber dennoch *similitudines rerum* nennt, so rechtfertigt er dies damit, dass sie in dem *esse objectivum*, d. h. im *cognosci* oder in dem Bereiche des Gedachten, dieselbe Rolle einnehmen, wie die von ihnen bezeichneten Dinge im *esse subjectivum*, d. h. im selbstständigen von unserem Denken unabhängigen Seyn (ad I Sentt. 2, 8. Tract. log. I, 12). Von diesen, durch die Dinge unwillkührlich in uns hervorgerufenen Zeichen ihrer Gegenwart sind nun zweitens die Zeichen unterschieden, welche *ad placitum* (*κατὰ συνθήκην* bei *Aristoteles*, s. oben §. 86, 8) dazu bestimmt wurden Etwas anzuzeigen oder zu bedeuten. Das sind die Wörter, die *voces* oder *nomina*, die, weil in ihnen eine *intentio animae* ausgesprochen und also angezeigt wurde, eigentlich Zeichen von Zeichen sind (Tract. log. I, 11). Da nun die Wörter nicht nur gesprochen, sondern auch geschrieben werden, so sind also dreierlei *signa* oder *significantia* zu unterscheiden: *concepta s. mentalia*, *prolata s. vocalia*, endlich *scripta*. Wäre beim Sprechen und Schreiben die Mittheilung der Gedanken der einzige Gesichtspunkt, so müssten grammatische und logische Formen sich ganz decken. Dass dies nicht der Fall ist, hat nach *Wilhelm* seinen Grund darin, dass viele grammatische Formen nur dem Schmuck und der Schönheit zu Gefallen da sind. Dass Synonymen nicht immer gleichen Geschlechts sind, ist ihm einer der Beweise dafür, dass dem grammatischen *genus*

kein logisches Analogon entspricht. Dagegen sey der Unterschied zwischen Singular und Plural nicht nur vocal, sondern auch mental (Quotl. V, 8 u. a. a. O.). Weil jenes Auseinanderfallen mehr nur Ausnahme, deswegen ist die Eintheilung der Logik zugleich von grammatischer Geltung. Zuerst sind nämlich die einfachsten Bestandtheile eines jeden Gedanken- oder Wörtercomplexes zu betrachten, die *termini*, dann die einfachsten Verbindungen derselben, die *propositiones*, endlich aber die Begründung derselben, so dass der dritte Theil die Ueberschrift *de argumentatione* erhält.

3. Der wichtigste, für die Ansicht *Wilhelms* entscheidende, Theil seiner Logik ist der erste, welcher die *Termini* abhandelt. Mit Uebergehung der Unterscheidung dessen, was im weiteren, von dem was im engeren Sinne *Terminus* seyn kann, wo auch der bei den mittelalterlichen Logikern so wichtige Unterschied der *cathegreumata* und *syncathegreumata* (um seine barbarische Schreibart beizubehalten) zur Sprache kommt, d. h. der Wörter, die für sich, und derer, die nur mit einer Ergänzung einen Begriff fixiren, werde hier zuerst der Unterschied fixirt zwischen einem *terminus primae* und einem *secundae intentionis*. Unter dem ersteren ist der *actus intelligendi* zu verstehn, der eine *res*, unter dem zweiten einer, der ein *signum* bezeichnet (Tract. log. I, 11. Quotl. IV, 19). So einfach diese Unterscheidung zu seyn scheint, und so klar es ist, dass durch Reflexion auf meine Begriffsbildung ich nur einen *conceptus secundae intentionis* erhalten kann, so muss man sich doch hüten, den Kreis der *prima intentio* zu sehr zu beschränken. Nicht nur Solches, was ausserhalb des Geistes (*extra animam, extra intellectum,* auch wohl *extra* schlechthin) existirt, ist eine *res*, sondern auch geistige Vorgänge, Leidenschaften u. s. w., deren Seyn nicht mit dem *cognosci* zusammenfällt, sind *res*, haben ein subjectives, d. h. nicht bloss prädicatives Seyn, und geben also, wenn sie gedacht werden, einen *conceptus primae intentionis* (vgl. Tract. log. I, 40. ad I Sentt. 2, 8). Dem Unterschiede der ersten und zweiten Intention bei den Begriffen entspricht die erste und zweite *impositio* bei den Namen, und die Wörter „Stein" und „Fürwort" können diesen Unterschied fixiren (Tract. log. I, 11). Noch wichtiger als diese Unterscheidung der Intentionen und Impositionen ist die der verschiedenen Suppositionen oder Vertretungen des Gegenständlichen. Die *suppositio* (*i. e. pro aliis positio* Tract. log. I, 63) ist verschieden so wol dort, wo schweigend, als wo laut gedacht, d. h. gesprochen, wird. In den beiden Sätzen *homo est animal* und *homo est substantivum* steht das Wort *homo* einmal für ein Ding,

das andere Mal nur für das Wort *homo* selbst; ähnlich geht es nun auch bei einem jeden Gedanken, und daher kann ein jeder *terminus* in dreierlei Weise supponiren, *personaliter i. e. pro re, simpliciter i. e. pro intentione animae, materialiter i. e. pro voce.* Die Sätze *homo currit, homo est species, homo est vox dissyllaba* dienen als Beispiele für diese drei Weisen des Supponirens, die *Wilhelm* sehr oft bespricht (u. A. Tr. log. I, 64. ad I Sentt. 2, 4), weil eine Menge von Paralogismen nur zu lösen sind, indem man in den Prämissen die verschiedene Supposition nachweist. Anstatt *simpliciter supponere* wird in der Expositio aurea gewöhnlich gesagt *supponere pro se.*

4. Die eben angegebenen Unterscheidungen werden nun bei der Untersuchung über die Universalien verwerthet. Unter den Universalien sind zunächst die fünf Prädicabilien des *Porphyrius* zu verstehn, welche den fünf Fragen entsprechen sollen, die *Wilhelm* aus der einen *quid est hoc?* ableitet (Tract. log. I, 18), und von denen ganz besonders die beiden ersten, Gattung und Art, in Betracht gezogen werden. Da steht ihm nun fest, dass sie *termini secundae intentionis* sind (Ibid. I, 14, cf. Expos. aur. Cap. de genere), dass ihnen also durchaus nichts Reales *extra animam* entspricht, sondern dass sie lediglich Solches bezeichnen (supponiren), was *in mente* ist (ad. I Sentt. 2, 8). Weil Alles was existirt, sey es eine *res extra animam,* sey es ein Vorgang im Geiste, eine *qualitas,* z. B., die in ihm subjective existirt, ein *individuum* oder *singulare* ist, so entsteht die Frage, wie kommt es, dass ein *terminus,* wie z. B. *homo,* als *universale* gebraucht wird, d. h. von Vielen prädicirt wird? (Tract. log. I, 15). Die *moderni* (d. h. die Realisten) haben die Theorie ersonnen von einem wirklichen *commune,* dem sie die, nur dem göttlichen Wesen zukommende, Macht beilegen, Eines und doch in vielen Suppositis zu seyn, und welches nun, nicht die einzelnen *homines,* von dem Worte *homo* bezeichnet, *personaliter* supponirt, werde (u. A. ad I Sentt. 2, 4. 25, 1). Auch der unter den Modernen, welcher alle Uebrigen weit überstrahlt, *Scotus,* stimmt genau genommen mit ihnen überein, da seine Modification, dass jenes *Commune* nicht realiter, sondern formaliter von den einzelnen Dingen unterschieden sey, ihre unhaltbare Ansicht nicht bessert (ad I Sentt. 2, 6). Indem sie von dem Allgemeinen anfangen, und nun nach einem Grunde der Individualität suchen, haben sie Alles verkehrt: das Einzelne ist an und für sich einzeln und ist allein wirklich; was erklärt werden muss ist vielmehr das Allgemeine (Ibid.). Von den vielen Absurditäten, auf welche jene (realisti-

sche) Ansicht nach *Wilhelm* führen soll, werde hier nur die angeführt, dass dann eigentlich jedes Einzelwesen ein Aggregat unendlich vieler wirklicher Wesen seyn werde, jener *Communia* nämlich, die von ihm prädicirt werden. Nicht minder spricht gegen sie, dass *Aristoteles,* diese erste Autorität in der Philosophie, und sein Commentator *Averroës*, eben so auch *Johannes Damascenus* in seiner Logik nur dann richtig verstanden werden können, wenn man jene Ansicht der modernen Platoniker aufgibt. Die wahre, und auch die ächt Aristotelische Lehre ist, dass die Universalien lediglich *in mente* sind, dass eben darum in dem Satz *homo est risibilis* der *terminus homo* nicht für einen solchen fingirten Allgemeinmenschen, sondern für die wirklichen einzelnen Menschen steht, die auch allein lachen können (ad I Sentt. 2, 4). Aber selbst unter denen, welche darin einverstanden sind, dass die Universalien nur in unserem Geiste Realität haben, können doch über das Wie dieser Existenz verschiedene Ansichten herrschen. *Wilhelm* gibt einige derselben an, ohne sich zu entscheiden, aber nicht ohne dem Leser einen Grundsatz zuzurufen, der, in verschiedenen Wendungen, wohl hundertmal in seinen Werken zu finden ist: wo Eines ausreicht, ist es unnütz Vieles anzunehmen. Nach der einen Ansicht sollen sie blosse Gedankendinge oder Fictionen seyn, die nur durch ihr Gedachtwerden sind, also nur *esse objectivum* haben. Nach Anderen sollen sie die, wegen der weniger bestimmten Eindrücke der Dinge selbst confusen Vorstellungen einzelner Dinge seyn. Wieder Andere lassen sie selbstständig *(subjectivè)* im Geiste existiren als gewisse Etwas *(qualitates),* die von der Thätigkeit desselben unterschieden seyen. Endlich, und dies möchte sich durch die Einfachheit empfehlen, kann man die Universalien als *actus intelligendi* ansehn (u. A. Tract. log. I, 12. vgl. Expos. aur. Lib. peryarmenias Prooem.). Weder hier noch irgendwo bedient sich *Wilhelm* desjenigen Ausdrucks, welcher den Sectennamen *Vocales, Nominales* hervorgerufen hatte (s. oben §. 158). Auch kann er auf seinem Standpunkte nicht zugestehn, dass die Universalien blosse *voces* oder *nomina* seyen, denn er will sie ja nicht zu willkührlich gebildeten, sondern zu natürlich entstehenden Zeichen machen. Er wäre daher in seinem buchstäblichen Rechte gewesen, wenn er sich den Namen des Nominalisten verbeten hätte, dagegen hätte er durchaus nichts gegen den Namen einwenden dürfen, der ihm auch wirklich ist beigelegt worden: *Terminista.*

5. Wie dem *Wilhelm* die Annahme wirklicher *Communia* als eine unnütze *multiplicatio entium* erschien, eben so sieht er in

einer Menge von anderen Namen ganz ähnliche unberechtigte Hypostasirungen. Nicht nur über die spottet er, die zu dem *ubi* eine *ubitas*, zu dem *quando* eine *quandeitas* hinzuträumen (Tract. log. I, 59. 60), sondern er leugnet, dass es eine *quantitas* gebe, die etwas Anderes sey als die *res quanta*, oder eine *relatio*, die etwas Anderes sey als die bezogenen Dinge. (Ibid. 44 ff.; vgl. Expos. aur. de praedicament. c. 9.) Von der ersteren Behauptung macht er Gebrauch bei der Frage nach der Quantität (Ausdehnung) des Leibes Christi, von der zweiten da, wo er zeigt, dass der Begriff der Schöpfung nicht ein dritter sey, der zu den Begriffen Gott und Creatur noch hinzukomme. Weil es sich mit der Qualität eben so verhält, deswegen konnte oben (sub 4) *qualitas* so übersetzt werden als stünde dort *quale* oder *quid*. Im Ganzen ist das Resultat hinsichtlich der Prädicamente (Kategorien) dasselbe wie bei den Prädicabilien: sie drücken nicht sowol etwas Reales aus, als vielmehr Weisen unseres Denkens. Schon in der Expositio aurea Lib. praedicament. c. 7. hatte er behauptet, dass *Aristoteles* in seinen Kategorien nicht die Dinge, sondern die Wörter eingetheilt habe. Darum wird auch später stets auf ihren Zusammenhang mit dem sprachlichen Ausdruck hingewiesen, der Unterschied der ersten und zweiten Substanz auf das *nomen proprium* und *commune* zurückgeführt, Gewicht darauf gelegt, dass die fünfte und sechste Kategorie Adverbia seyén, die siebente mit dem Activo, die achte mit dem Passivo gleich gesetzt u. s. w., und immer wiederholt, dass des *Aristoteles* Ansicht zu demselben Resultate führe. Da konnte es ihm nun nicht gleichgültig seyn, wenn die platonisirenden Modernen gerade auf einen Satz des *Aristoteles* sich immer beriefen: die Behauptung desselben, dass die Wissenschaft es nur mit dem Allgemeinen zu thun habe, müsse bei nominalistischer Fassung dazu führen, dass auf jedes reale Wissen verzichtet werde. Auch der entschiedenste Realist, erwidert darauf *Wilhelm*, wird zugestehn, dass unser Wissen aus (Wissens-) Sätzen besteht; dass aber Sätze nicht aus Dingen *extra animam* bestehn, sondern aus *terminis*, ist klar. Dann aber muss auch jeder Vernünftige zugeben, dass es gar kein Wissen gibt, welches nicht in uns fiele und in so fern mental wäre (ad I Sentt. 2, 4 u. a. a. O.). Dennoch sind wir berechtigt, einiges Wissen als reales zu bezeichnen und von solchem zu unterscheiden, das rational ist. Supponiren nämlich die *termini*, die einen Satz bilden, *personaliter*, d. h. sind sie die Vertreter von *rebus*, so enthält jener Satz ein reales Wissen, wie z. B. die Sätze *homo currit*, *homo est risibilis*, wobei es gar keinen Unterschied macht, ob wie im ersten *homo* für einen, ob wie im

zweiten für alle einzelnen Menschen steht (Trct. log. I, 63). Stehen dagegen die *termini* eines Satzes nicht für Dinge, sondern für *terminos*, sind sie also *secundae intentionis* und supponiren simpliciter, wie in dem Satz *genus praedicatur de speciebus*, so ist das Wissen ein rationales, wie z. B. alles logicalische Wissen. Weil nun auch in den Sätzen, welche ein reales Wissen enthalten, fast immer solche *termini* vorkommen werden, welche nicht für ein einziges Ding, sondern für viele, stehen, d. h. allgemeine *termini*, so hat *Aristoteles* ganz Recht, wenn er sagt, das Wissen hat es mit dem Allgemeinen zu thun. Nämlich mit allgemeinen *terminis*, nicht mit allgemeinen *rebus*.

6. Aus dem zweiten Theil der Logik, de propositionibus, kann als eigenthümlich hervorgehoben werden, dass *Wilhelm* ganz wie *Aristoteles* (s. oben §. 86, 1) die modalen Urtheile als zusammengesetzt ansieht. Da ihm aber ein Urtheil ausser dem Prädicate *possibile* u. s. w. auch die Prädicate *scibile, dubitabile, credibile* u. A. annehmen kann, so will er, dass mehrerlei Modalurtheile angenommen werden, als gewöhnlich geschieht. Der dritte Theil, de argumentatione, der ausführlichste von allen, zerfällt in vier Abtheilungen, welche die Schlüsse, die Definitionen und Beweise, die Gründe und Folgerungen, endlich die Fehlschlüsse behandeln. Er hält die ursprünglichen Aristotelischen drei Figuren gegen die späteren vier fest und nimmt den *Aristoteles* gegen den Vorwurf der Unvollständigkeit in Schutz. In jeder Figur gibt er die sechzehn möglichen Combinationen zweier Prämissen an, eliminirt die unbrauchbaren, und bezeichnet die übrigbleibenden vier der ersten mit den Namen *Barbara* u. s. w., die vier der zweiten mit *Cesare* u. s. w., für die sechs der dritten werden keine analog gebildeten Wörter angewandt. Er zeigt dann, dass die Modi der sogenannten vierten Figur *Baralipton* u. s. w. durch Subalternation und Conversion des Schlusssatzes aus den Modis der ersten Figur entstehn, und nennt sie (wie die ältesten Peripatetiker) indirecte Modi der ersten Figur. Dann aber zeigt er, dass man in der zweiten und dritten Figur durch ein ähnliches Verfahren auch dergleichen bilden könne. Er zählt sie auf, erfindet für sie aber keine solche *voces memoriales*. Bei den Folgerungen werden besonders ausführlich die Fälle betrachtet, wo einfache und modale Urtheile als Prämissen verbunden sind. Zu den dreizehn Fallacien, die *Aristoteles* angenommen habe, seyen noch drei andere hinzuzufügen u. s. w. Manchmal ist man überrascht, ihn bei solcher Ausführlichkeit versichern zu hören, er fasse sich kurz und das Weitere sey in seinen commentirenden Schriften zum Organon zu finden.

7. Nicht nur mit dem *Aristoteles*, sondern auch mit der Theologie soll diese terministische Ansicht viel mehr übereinstimmen als die modern platonisirende. Vor Allem weil die Annahme solcher den Einzeldingen vorausgehenden wirklichen Allgemeinheiten jene aus ihnen als ihrem Stoffe hervorgehen lasse und also die Schöpfung aus Nichts leugne und damit die unbeschränkte Allmacht Gottes (Trct. log. I, 15 ad I Sentt. 38, 1 u. a. a. O.). Diese aber und die mit ihr immer zusammengestellte Willkühr Gottes ist für *Wilhelm*, fast mehr noch als für *Duns*, das wichtigste Dogma, und in wörtlicher Uebereinstimmung mit seinem Vorgänger lässt er die Dinge nicht geschaffen werden, weil sie gut sind, sondern gut seyn weil Gott sie wollte. Die einzige Grenze für die göttliche Macht ist der logische Widerspruch; obgleich er manchmal (z. B. ad I Sentt. 1, 5) Neigung zeigt, selbst diese nicht gelten zu lassen, wenn h. Schrift und kirchliche Entscheidungen dies fordern, so ist doch im Ganzen stets dies festgehalten, dass Gott Alles kann, was keinen logischen Widerspruch enthält (u. A. Centilog. Concl. 5), dass er eben darum so gut wie die Natur des Menschen die des Esels oder Stiers hätte annehmen können (ibid. Concl. 6). Die Annahme von idealen Musterbildern scheint ihm nun Gott die freie Hand zu nehmen. Er gibt zu, dass in Gott Ideen der Dinge sich finden, es soll aber darunter nur verstanden werden das Gedachtwerden oder *esse objectivum* der Einzeldinge, sie selbst wie Gott sie denkt; ein selbstständiges (subjectives) Seyn kommt denselben nicht zu (ad I Sentt. 35, 5). Wenn schon bei seinem Vorgänger, *Duns*, das Betonen des grundlosen Beliebens in Gott dem Wissen, welches ja auf der Nothwendigkeit fusst, Vieles entzogen hatte was nun dem Glauben überlassen blieb, so geschieht dies bei *Wilhelm* noch mehr. Die bei Weitem meisten von den hundert Conclusionen, aus welchen sein Centilogium besteht, zeigen entweder, dass alle Beweise für die hauptsächlichsten Dogmen, die Existenz Gottes, seine Einheit, seine Unendlichkeit u. s. w. unsicher sind, oder wieder, dass die allerwichtigsten Dogmen, wie die Trinität, die Schöpfung, die Menschwerdung, die sakramentale Gegenwart des Leibes Christi zu Folgerungen führen, welche den anerkannten Sätzen der Vernunft widersprechen, dass Nichts zugleich seyn und nicht seyn, oder auch dass Nichts vor sich selbst existiren könne, dass aus richtigen Prämissen Gefolgertes richtig seyn müsse, dass der Theil kleiner sey als das Ganze, dass zwei Körper nicht an einem Orte seyn können u. s. w. In diesem Nachweise mit *Rettberg* und *v. Baur* eine ironische Stellung, oder mit Anderen Skepticismus, zu sehen, ist man um so

weniger berechtigt, als in diesem Falle es mindestens fraglich bliebe, ob nicht die Ironie der Vernunft gilt. Dem Protestanten mag es allerdings seltsam vorkommen, dass *Wilhelm*, den eigne Neigung und Consequenz dahin drängt, die sakramentale Gegenwart des Leibes Christi durch dessen alldurchdringende Ubiquität zu erklären, dennoch sich für Transsubstanziation erklärt, und es mag ihm auffallen, dass *Wilhelm* so oft wiederholt: er wolle, wenn ja Etwas gegen die Kirchenlehre von ihm gesagt sey, dies nicht als Behauptung, sondern nur zur Uebung des Scharfsinnes oder als Referat gesagt haben, oder dass er gar sagt, er sey bereit, zwar nicht irgend einer obscuren Autorität zu Gefallen, wohl aber wenn die römische Kirche dies fordere, was er eben bekämpft habe, zu vertheidigen — (vgl. ad I Sentt. 2, 1. de sacr. alt. C. 36 u. a. a. O.) — wie gesagt dergleichen mag dem Protestanten auffallen; darum ader behaupten, dergleichen könne nie Jemand Ernst seyn, heisst die redlichsten Männer der allerverschiedensten Zeiten zu Schelmen machen. Was bei *Duns* nur vorübergehend laut geworden (s. oben §. 214, 4), dass Etwas für den Theologen wahr, für den Philosophen falsch seyn könne, das ist bei *Wilhelm* durchgehende Ueberzeugung, und bei diesem Dualismus ist er doch aufrichtiger Aristoteliker und gläubiger Katholik.

8. Freilich entsteht jetzt die Frage, ob wohl die Theologie noch das Recht habe sich Wissenschaft zu nennen? *Wilhelms* Theorie von dem Wissen und der Wissenschaft findet sich theils dort, wo alle Commentatoren des Lombarden sie abhandeln, in den Quästionen zum Prolog der Sentenzen, theils in der zweiten Abtheilung des dritten Theils seiner Tract. log. Er nimmt die Unterscheidung des intuitiven und abstractiven Wissens von *Duns* herüber und bestimmt ihren Unterschied bald dahin, dass jenes es mit dem Seyn und Nichtseyn des Gewussten, dieses dagegen mit dem Was desselben zu thun habe, und also von dem Nichtseyenden eben so möglich sey (Quotl. V, 5), bald wieder so, dass jenes nur mit dem Gegenwärtigen, dieses auch mit dem Abwesenden sich beschäftige. Unsere Apprehension sinnlicher Gegenstände ist daher ein intuitives Wissen. Dies heisst aber nicht, dass nun das letztere nur auf Sinnliches beschränkt wäre: auch Intellectuelles, wie unsere eigne Traurigkeit nehmen wir intuitiv wahr. Das Verhältniss zwischen intuitivem und abstractivem Wissen wird sehr oft so bestimmt, dass jenes die Grundlage von diesem bildet, so dass also alles Wissen sich zuletzt auf äussere oder innere Erfahrung stützt. Eben darum aber gibt es hienieden für den Menschen kein eigentliches Wissen von Gott; wenigstens kein auf na-

türlichem Wege erworbenes, denn dass Gott sich offenbaren, d. h. dem intuitiven Wissen sich hingeben könne, soll nicht geleugnet werden. Nicht nur dass der Theologie die Basis des Wissens, die Intuition Gottes, fehlt, sondern auch die Form des Wissens, der Beweis. Die Gottheit kann *propter quid* oder *per prius* (wo aus der Ursache die Wirkung, aus dem Zwischentreten der Erde die Mondfinsterniss, deducirt wird) natürlich nicht bewiesen werden, weil sie keine Ursache hat. Der Beweis *quia* wieder oder *per posterius* (wo aus der Mondfinsterniss auf das Zwischentreten geschlossen wird) hat hinsichtlich Gottes auch keine Kraft, weil er auf eine Menge von Voraussetzungen, Unmöglichkeit des endlosen Progresses u. s. w. sich stützt (ad I Sentt. 2, 3. Tract. log. III. 2, 19 u. a. a. O.). Endlich auch die Behauptung, dass Gottes Daseyn *ex terminis* gewiss sey, wie dieselbe im ontologischen Beweise liegt, hält *Wilhelm* nicht für schlagend und kritisirt diesen Beweis in einer Art, welche mit der späteren Kantischen grosse Verwandtschaft zeigt. Da nun Gott, wenn auch nicht der alleinige, doch der Hauptgegenstand der Theologie ist (ad. Prol. Sentt. qu. 9), so kann von der Theologie als einer Wissenschaft im eigentlichen und strengsten Sinne nicht die Rede seyn.

9. In Folge dessen finden sich in *Occams* Theologie viel mehr negative Sätze als positive Behauptungen, und die Erklärung, dieses werde auf Autorität angenommen, es sey nur *theologice loquendo* richtig u. dgl., muss oft die Deduction vertreten. Sein Hauptverdienst ist, dass er der Entfernung manches Wustes aus der Dogmatik vorgearbeitet hat. Seinem Lieblingsspruche gemäss *Pluralitas non est ponenda sine necessitate* leugnet er eine Menge von Unterschieden, die bis dahin gemacht waren. So den zwischen dem Wesen Gottes und seinen Eigenschaften: Gott selbst ist seine Weisheit und umgekehrt (ad I Sentt. 1, 1 u. 2). Er erklärt sich gegen alle die Verdoppelungen, durch welche die *paternitas* vom *pater*, die *filiatio* vom *filius* unterschieden wird (Quotl. I, 3. IV, 15); er will nichts davon wissen, dass der Sohn im Verstande, der h. Geist im Willen des Vaters seinen Grund habe. Beide gehen aus dem Wesen Gottes hervor und Verstand und Wille sind dasselbe (ad I Sentt. 7, 2). Eben so wenig soll durch die Einheit etwas zu dem Wesen Gottes hinzukommen (Ibid. 23, 1). Dieselbe Neigung zum Vereinfachen zeigt *Wilhelm* bei der Betrachtung der Creatur, namentlich des Menschen. Er leugnet die Vielheit der Seelenvermögen, hält die Einheit des Verstandes und Willens fest, eben so den der vegetativen und sensitiven Seele (Quotl. II, 11). Nur wo Erscheinungen hervortreten,

die sich entgegengesetzt sind, muss auf einen gleichen Gegensatz und darum auf Zweiheit der Ursachen zurückgeschlossen werden. Der Streit der Sinnlichkeit mit der Vernunft ist eine Bestätigung des, auch sonst anzunehmenden, realen Unterschiedes der sensitiven und intellectiven Seele. Wenn gleich auch die letztere hienieden im Leibe ist, so doch nicht *circumscriptive*, d. h. so dass ihr Ganzes dem ganzen Leibe, je einer ihrer Theile immer einem Theile des Leibes inwohnt, sondern *diffinitive*, d. h. ganz in jedem Theile wie der Leib Christi in der Hostie (Quotl. I, 10. 15. IV, 26 u. a. a. O.). Dagegen ist die sensitive Seele ausgedehnt und mit dem Leibe als seine Form verbunden (Quotl. II, 10). Weil beide realiter verschieden sind, deswegen darf auch nicht der einen zugeschrieben werden, was der andern gebührt; die Verdienstlichkeit z. B. kommt nur dem innern Act der höheren Seele zu, das äussere Werk, durch die niedere Seele vollführt, ist gleichgültig (Quotl. I, 20). Der Einwand, dass die Strafe des Höllenfeuers die intellectuelle Seele nicht berühren könne, wird damit beseitigt, dass für dieselbe: sich wider ihren Willen im Feuer zu befinden, ein wirklicher Schmerz sey (Ibid. 19).

§. 217.

1. Das im J. 1339 ergangene Verbot an der Pariser Universität, nach *Occams* Lehrbüchern zu lesen, dem im folgenden Jahre die feierliche Verwerfung des Nominalismus folgte, beweist, dass schon zu Lebzeiten *Occams* er einen zahlreichen Anhang muss gefunden haben. Nicht nur der eigne Orden bot ihm denselben. Seit *Armand von Beauvais* (gest. 1340) und *Robert Holkot* (gest. 1349) gehen die Dominicaner, seit *Thomas* von Strassburg (gest. 1357) und seinem Nachfolger *Gregor* von Rimini die Augustiner schaarenweise zum Nominalismus über, und die gegen den gemeinsamen Feind sich verbindenden Thomisten und Scotisten, ob sie gleich Männer unter sich zählen wie den *Doctor planus et perspicuus* (s. oben §. 214) und den Erzbischof von Canterbury, *Thomas Bradwardine*, können doch, durch die Fruchtlosigkeit ihres Kampfes, nur beweisen, dass die Zeit des Nominalismus gekommen, und dass darum, wer sich für ihn erklärt, der Zeitverständigere, d. h. Philosophischere ist. Der allerletzte Versuch, welcher gemacht wurde, ihn mit Gewalt zu unterdrücken, fällt in das Jahr 1473, wo ein Edict *Ludwigs XI* alle Lehrer der Pariser Universität eidlich auf den Realismus verpflichtet. Der scheinbare Gehorsam wurde nicht lange gefordert, da im J. 1481 der Nominalismus wieder frei gegeben wird.

2. Zu den Bedeutendsten unter den Nominalisten des vierzehnten Jahrhunderts gehört *Johannes Buridanus*, geboren in Bethune im Artois, Professor in der Artistenfacultät zu Paris und im J. 1327 Rector daselbst, der mit Veranlassung geworden seyn soll zu der Stiftung der Wiener Universität im Jahre 1365. Seine Schrift supra summulas, die zu ihrer Zeit sehr berühmt war und oft unter dem Titel Pons asini citirt wird, kennt der Schreiber dieses nicht. Wahrscheinlich hat sie das Studium der Logik erleichtern sollen. Dagegen kommen die Commentare des *Buridan* zum *Aristoteles* öfter vor. Der zu de anima ist zu Paris 1616 in Folio, die Quaestiones in Politic. Arist. zu Oxford 1640 in Quarto, endlich der Commentar in Metaphys. Arist. zu Paris 1518 in Folio, gedruckt. Nur die nominalistische Trennung zwischen Philosophie und Theologie setzt ihn in Stand, über die Freiheit des Willens so zu philosophiren wie er es thut, und doch sie zu behaupten.

3. Würdig steht ihm zur Seite sein jüngerer Zeitgenosse und Freund *Marsilius* von Inghen. In der Moselgegend geboren, hat er seit 1362 mit Ruhm in Paris gelehrt, ist dann unter dem Pfalzgrafen *Robert* einer der Gründer der Universität zu Heidelberg geworden, und im J. 1392 daselbst gestorben. Seine Quaestiones supra IV. libb. Sententt. (Strassburg bei *Flach* 1501. Fol.) sind in Heidelberg geschrieben, commentiren aber nur vom ersten Buche sämmtliche Distinctionen, ein Beweis für das Vorwiegen des speculativen Interesses. Jeder Zweifel über den Nominalismus des *Marsilius* muss verschwinden, sobald man ihn gleich im Prolog sagen hört, dass *non sunt res universales in essendo*, wenn man ihn weiter entwickeln hört, dass die Aehnlichkeit der Dinge dahin bringe, nicht beliebig, sondern unwillkührlich *(naturaliter)* das Gemeinsame aus ihnen zu abstrahiren. Eben so stimmt er darin, dass die Theologie nicht Wissenschaft im strengsten Sinne sey (Fol. XVII, b), ferner in der stets wiederkehrenden Polemik gegen unnütze Unterscheidungen, z. B. des Wesens und der Eigenschaften Gottes, endlich in dem Betonen der unbeschränkten Willkühr Gottes ganz mit *Occam* überein. Auch das Verhältniss der intuitiven und abstractiven *(per discursum acquisita)* Erkenntniss fasst er wie Jener und macht mit ihm die intuitive zum Grunde jeder anderen. Dass er dabei *Occam* nur selten, dagegen *Durand* viel öfter als Gewährsmann anführt, und dass er neben *Thomas* und *Aegidius* den *Thomas* von Strassburg und *Rob. Holkot* sehr oft citirt, scheint zu beweisen, dass er weniger durch die Franciscaner als durch Andere dem Nominalismus gewonnen ward. Von seiner, lange für verloren gehaltenen, Dialectica hat

Jellineck eine hebräische Uebersetzung aufgefunden, welche auch bei den Juden den Uebergang zu nominalistischen Tendenzen constatirt.

4. Bedenkt man, dass die Blüthe der scholastischen Philosophie so sehr von der der Pariser Universität bedingt galt, dass Stimmen laut werden konnten, welche dafür die Sanction des Gesetzes verlangten, was bereits factisch feststand: dass in jeder wissenschaftlichen Streitfrage das Urtheil der Pariser Universität entscheidend sey, so wird man den Umstand nicht gering anschlagen dürfen, dass *Johann Buridan* und *Marsilius* zur Gründung neuer Wissenschafts-Centra mitwirken, die von Anfang an eine mehr nationale Färbung zeigen, als Paris. Wie mit dem römischen Katholicismus, so ist mit der Philosophie, die in seinem Dienste steht (und das war ja die Scholastik gewesen), eine Decentralisation unvereinbar. Damit, dass eine solche eintritt, hat es auch aufgehört, dass die Veröffentlichung von articulis Parisiensibus allem Streit ein Ende macht. Was die scholastische Philosophie lehrt, das hat man zuletzt besser als in Paris in Tübingen lernen können, wo *Gabriel Biel*, den man gewöhnlich als den letzten Scholastiker anzuführen pflegt, die nominalistischen Lehren so vorgetragen hat, wie sie in seinem Collectorium (gedruckt 1512 in Fol. und dann noch öfter), in seinem Commentar zu den IV libb. sententt., und anderen Schriften niedergelegt sind.

§. 218.

Schon der aus dem Thomismus hervorgegangene, noch mehr aber der durch *Occam* aus dem Scotismus gezogene Nominalismus lässt, indem er die beiden Elemente der Scholastik, die Kirchenlehre und die Philosophie, in Gegensatz zu einander bringt, nur die eine Consequenz zu: Jede ohne die andere zu betreiben und so den idealen Inhalt des Glaubens ohne alle Rücksicht auf die Wissenschaft, oder wieder die Wissenschaft als, auf die Wirklichkeit beschränkte, Weltweisheit darzustellen. Sollten Geister, die mehr vermögen als blosse Repetenten eines *Durand* und *Occam* zu seyn, sich gegen diese Consequenz sträuben, so wird ihnen nur übrig bleiben, in einer andern als der bisherigen Weise Kirchenlehre und Wissenschaft zu vereinigen. Wäre mit dieser Neuerung in der Form zugleich ein Fortschritt im Inhalte gemacht, d. h. die eben angedeutete Consequenz gezogen, so würden sie als Beginner einer neuen Periode Anhang gewinnen. Jetzt aber, wo sie kaum so weit gehen wie die, welche die von ihnen gefürchtete Folgerung so nahe legten, wird durch die formelle Neuerung die, ohnedies isolirte, Stellung einer reactionären Lehre noch

gemehrt. Auch ausserordentliche Begabung bringt es höchstens zu persönlicher Achtung, nicht zu nachhaltigem wissenschaftlichen Einfluss. Dass die spätere, antischolastische, Philosophie diese Männer, die sich, wenigstens in der Form ihres Philosophirens, von den übrigen Scholastikern entfernen, sich näher stehend erachtet, streitet mit dem Gesagten nicht. Zuerst kommen hier die beiden auf einander folgenden Kanzler der Pariser Universität, *Pierre d'Ailly* und *Johann Charlier von Gerson* zur Sprache, denen, obgleich sie tief eingeweiht sind in die scholastischen Distinctionen, doch nicht diese, sondern erbauliche Reden und paränetische Betrachtungen das Werkzeug werden, durch das sie ihren Glauben mit ihrem nominalistisch gefärbten Aristotelismus in Uebereinstimmung bringen. Beide darin einverstanden, dass der, aus der Predigt des Evangeliums stammende, Glaube mehr werth sey als alle scholastischen Untersuchungen darüber, und daher im Stande von Solchen sich anregen zu lassen und solche anzusprechen, die, weil sie ganz mit der Scholastik gebrochen haben, der folgenden Periode zuzuzählen sind, unterscheiden sich doch darin von einander, dass in dem Glauben des *Pierre d'Ailly* mehr die Kirchlichkeit, in dem *Gersons* die subjective Frömmigkeit in den Vordergrund tritt. Es möchte damit zusammenhängen, dass der Erstere fast mehr noch als die Victoriner den *Thomas* von Aquino, der Letztere dagegen vor Allen den *Bonaventura* als seinen Lehrer und Vorgänger preist.

§. 219.

A. Pierre d'Ailly.

1. *Pierre d'Ailly*, latinisirt *Petrus de Alliaco*, im J. 1350 in Compiègne geboren, erhielt seine philosophische Bildung in Paris, trat 1372 als Theolog in das Collegium von Navarra, begann 1375 über die Sentenzen zu lesen, war 1380 Doctor, im folgenden Jahre Vorstand seines Collegiums, 1389 Kanzler der Universität so wie Almosenier und Beichtvater des Königs, dann Bischof zu Puy, endlich zu Cambrai, in welchen Stellungen er stets auf das Aufhören des kirchlichen Schisma durch Abdankung der beiden Päpste hingearbeitet hat. Im J. 1411 zum Cardinal ernannt, war er die eigentliche Seele des Concils von Kostnitz und ist am 9. Octbr. 1425 als Cardinal Legat in Deutschland gestorben. Von den vielen Schriften, die er verfasst hat, erschienen im J. 1490 in Strassburg Tractatus et sermones und Quaestt. sup. libb. sententt. Unter den ersteren befindet sich das Speculum considerationis, das Compendium contemplationis, das Verbum abbreviatum

super libro psalmorum, die Betrachtungen zum Hohenliede, zu den Busspsalmen, zum Vaterunser, zum Ave Maria u. s. w., der Tractatus de anima, Predigten über Advent, über viele Heilige. Den Quästionen wieder sind angehängt: Recommendatio sacrae scripturae, das Principium in cursum bibliae, so wie die in seinen Vesperiis abgehandelte Quaestio utrum ecclesia Petri sit ecclesia Christi?, so wie die Quaestio resumpta über denselben Gegenstand. Die letzteren Aufsätze finden sich auch in den Anhängen des ersten und zweiten Bandes der *du Pin*'schen Ausgabe von *Gersons* Werken (s. §. 220), die ausserdem kleinere, früher nicht gedruckte, Schriften *d'Ailly's* enthalten, deren Titel zum Theil schon *Bulāus* angegeben hatte. Hier findet sich die Abhandlung über die Nothwendigkeit und Schwierigkeit der Reform der Kirche, deren Aechtheit freilich bestritten wird, hier die Tractate über die falschen Propheten, an welche sich durch ihren Inhalt die, im J. 1416 geschriebene, des *Roger Bacon* Lehren beschränkende, Abhandlung adversus Astronomos anschliesst.

2. Die Quästionen zu den Sentenzen bieten zunächst rein Occamistische Lehre. So namentlich wieder bei der dritten Distinction des ersten Buches, wo in der Quaest. 6 erklärt wird, dass Gott Ideen nur von Einzelwesen habe, da nur diese *extra producibilia*, dagegen die *universalia* lediglich *in anima* seyen als die gemeinsamen Prädicate der Dinge. Nimmt man dazu noch die Behauptungen (qu. 1), dass alle Wahrheiten Sätze sind, dass (qu. 3) was wir wissen immer ein Satz ist und nicht wofür der Satz steht, so werden auch die theologischen Stichworte des Nominalismus, dass die Theologie nicht eigentliche Wissenschaft, dass Gott von seinen Attributen nicht unterschieden sey u. s. w., nicht überraschen. Auch der vielbesprochene Satz, dass wir von den sinnlichen Dingen ein Wissen nur unter der Voraussetzung haben, dass Gott die Naturgesetze nicht ändern werde, kann nicht als einer angesehen werden, den nicht ein anderer Nominalist ganz eben so hätte formuliren können. Ist *d'Ailly* hierin den übrigen Nominalisten gleich, so lässt er sich hinsichtlich der Vollständigkeit ihrer Commentare sogar von ihnen übertreffen: das zweite Buch hat er ganz übergangen, das dritte in einer einzigen Quästion abgethan u. s. w. Dagegen tritt in einem ganz Anderen *d'Ailly* eigenthümlich und bedeutend hervor: die *Principia* der einzelnen Bücher, d. h. die gewöhnlichen Einleitungsvorlesungen, in denen er nicht sowol den Inhalt der einzelnen Bücher angibt, sondern das Verdienst ihres Verfassers verherrlicht, sind viel interessanter als die Commentare. Man könnte sie fast Homilien

über das Bibelwort: *quaenam doctrina haec nova?* nennen, in denen sich der homiletische Künstler in geistreichen, durch Alliteration und Reim gewürzten Antithesen ergeht, wie sie zu allen Zeiten der feierliche Witz gerühmter Kanzelredner erfand. Ihrem Verfasser scheint erst wohl zu werden, wenn er (im cursus bibliae) zeigen kann, wie die quaestiones subtiles et studiosae in scola theorica philosophorum, die (quaestt.) difficiles et curiosae in scola phantastica Mathematicorum, die (quaestt.) civiles et contentiosae in scola politica jurisperitorum, endlich die utiles et virtuosae in scola catholica theologorum gelöst werden.

3. Erinnert er schon in diesen Schriften an die Victoriner (s. oben §. 171 ff.), so noch mehr in den Schriften, in welchen er geradezu als Compilator aus dem erscheint, was sie und ihnen geistesverwandte Spätere gelehrt hatten. So besonders in den zusammengehörenden speculum considerationis und compendium contemplationis. In dem ersteren wird den Gefahren des weltlichen die Sicherheit des klösterlichen Lebens entgegengestellt, das System der sieben Haupt- und ihrer Tochtertugenden entwickelt und darin der Vorschmack der Seligkeit nachgewiesen, endlich mit der traditionell gewordenen Anknüpfung an *Rahel* und *Lea* das Verhältniss des contemplativen und thätigen Lebens entwickelt. Der Hauptpunkt ist dabei das Ausgehn von der Selbstbeobachtung. Von dem, was in uns ist aus-, zu dem was um uns ist überzugehn, um endlich bei dem auszuruhen, was über uns, das ist der Weg, den die betrachtende Seele nimmt. Die sechs Stufen der Contemplation bei *Richard* von St. Victor (s. oben §. 172, 3) werden angeführt, eben so die von Anderen angenommenen, und damit die Angabe der Hülfsmittel und Anzeichen derselben verbunden. Das Compendium contemplationis enthält in ihrem ersten Theile allgemeine Bemerkungen über das contemplative Leben ganz nach *Thomas* von Aquino, in dem zweiten wird mit Anknüpfung an die Familie *Jacobs* die *spiritualis genealogia*, d. h. die einzelnen Momente der Contemplation dargestellt, in dem dritten endlich (de spiritualibus sensibus) das geistige Sehen, Hören, Schmecken u. s. w. durchgenommen. Am Schlusse nennt *d'Ailly* die, aus denen er besonders geschöpft habe, fügt aber hinzu, dass auch Andere, namentlich Solche, die in der Vulgarsprache gepredigt haben, bei seiner Arbeit benutzt worden seyen.

4. Es ist, bei einer gewissen Schmiegsamkeit seines Charakters, nicht unmöglich, dass *d'Ailly's* Ernennung zum Cardinal seine Ansichten über das Papstthum etwas modificirt hat, wie man dies auch seinem Schüler *Nicolaus von Clémange* nachgesagt

hat. Wenigstens kam es zwischen ihm, dem früheren Lieblingskinde der Pariser Universität, und ihr später zu einem Conflict, als es sich um die dem Papst *Benedict XII* verweigerten Steuern handelte. Dennoch geschähe ihm zu viel, wenn man einen Widerspruch zwischen dem, was er zu verschiedenen Zeiten gelehrt, behaupten wollte. Zeit seines Lebens, so scheint es, hat er die Ansicht vom Primat des römischen Bischofs festgehalten, die er in dem, in seinen Vesperiis gehaltenen, Vortrage de ecclesia Petri entwickelt hat. Darnach kommt dem *Petrus* vor den übrigen Aposteln keine höhere Weihe, keine grössere *potestas ordinis*, zu, denn die Worte Jesu: auf diesen Felsen u. s. w. gehen auf Christum selber. Wohl aber gibt ihm das: „Weide meine Schafe" eine grössere *potestas regiminis*, also einen administrativen Vorzug. Dieser war persönlich, und wie das administrative Centrum der Kirche mit dem Bischofssitze des *Petrus* wanderte (von Jerusalem nach Antiochia, von da nach Rom), so ist es auch jetzt nicht unbedingt an Rom gebunden; würde Rom zu einem Sodom, so würde der *summus episcopus* wo anders seinen Sitz haben. Was dann weiter die weltliche Herrschaft des Papstes betrifft, so stellt er den strengen Franciscanern *(spirituales)*, welche dieselbe absolut verwerfen, als entgegengesetztes Extrem den *Herodes* gegenüber, der in Christo einen weltlichen Fürsten sah und fürchtete; er selbst hat Nichts dagegen, dass der Papst durch Umstände wie die Schenkung *Constantins* u. a. auch weltlicher Fürst geworden ist. Was endlich die Unterordnung des Papstes unter das allgemeine Concil anbelangt, so steht das Decret des Kostnitzer Concils schwerlich in Widerspruch mit *d'Ailly's* früheren Ansichten, und dass er bei der Redaction desselhen wirklich nur für diesen einen Fall eine solche Unterordnung behauptet habe, scheint nicht recht glaublich. Freilich, dass er sich von dem entfernt, was die römisch-katholische Kirche in ihren grössten Repräsentanten, *Gregor VII* und *Innocenz III*, diesen Incarnationen ihres Triumphes, ausgesprochen hat, ist gewiss. Anders aber ist es auch nicht von einem Manne zu erwarten, der, obgleich eingeweiht in alle scholastischen Feinheiten, doch nicht wie *Duns* u. A. nur aus dem von der Kirche adoptirten dogmatischen Lehrbuche und den Decreten des kanonischen Rechtes mit Hülfe des *Aristoteles* die Wahrheit schöpft, sondern der von mystischen Volksrednern gelernt hat, und der stets dagegen eifert, dass das Studium des kanonischen Rechtes vom Lesen der h. Schrift, diesem eigentlichen Fundament der Kirche, abbringe.

§. 220.

B. Johann Gerson.

Jo. Bapt. Schwab Johann Gerson, Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris. Würzburg 1859.

1. *Johann Charlier*, bekannter unter dem Namen *Gerson* — wie das Dorf in der Nähe von Rheims hiess, in dem er am 14. Decbr. 1363 geboren wurde, — kam in seinem vierzehnten Jahre nach Paris und als Artist in das Collegium von Navarra, wo ihn *P. d'Ailly* und *Heinrich von Oyta* in die Logik einweihten. Der Erstere ward auch sein Lehrer in der Theologie und gewann ihn so lieb, dass er ihn zum Nachfolger auf seinem Lehrstuhle und im Kanzleramt mit Erfolg empfahl. Im J. 1397 ward *Gerson* Decan in Brügge und liess das Kanzleramt durch einen Substituten verwalten. Die seit jener Zeit viel eifriger betriebenen Studien *Bonaventura's*, zugleich der persönliche Verkehr mit Beghardes, Fraticellen und Brücken des freien Geistes, bringen seine mit der Kirche übereinstimmende Mystik immer mehr zur Reife. Die Schrift über die falschen und wahren Visionen stammt aus dieser Zeit. Die Lobpreisungen der Mystik setzt er auch fort nachdem er im J. 1401 nach Paris zurückgekehrt war, und wieder dem Kanzler- und Professor-Beruf, später auch dem eines Pfarrers von St. Jean au Grève, lebte. Ueber die theoretische Mystik hat er 1404 gelesen, über die praktische im J. 1407 eine Abhandlung (in Genua) geschrieben. Der Schmerz über das kirchliche Schisma liess ihn stets auf Abhülfe denken, und obgleich er selbst an dem Concil zu Pisa nicht Theil nahm, so ist doch seine Schrift de auferibilitate Papae bestimmt, die vom Concil gegen beide Gegenpäpste unternommenen Schritte zu rechtfertigen. Im Geiste dieser seiner Schrift wirkte *Gerson* auch als Gesandter seines Königs und seiner Universität auf dem Kostnitzer Concil, wie die daselbst verfasste Schrift de potestate ecclesiastica beweist. Eine andere, die viel weiter geht: de modis uniendi et reformandi ecclesiam, ist, wie die gründlichsten Kenner seiner Lehre behaupten, nicht von ihm. Jedenfalls ist er weniger als *P. d'Ailly* von Rücksichten gegen das Papstthum geleitet worden. Liess dies ihn auf Gönnerschaft und Schutz beim päpstlichen Hofe verzichten, so wurden seine, schon in Paris und später in Kostnitz ausgesprochenen, Erklärungen gegen den Tyrannenmord (d. h. gegen die Ermordung des Herzogs von Orleans durch den Herzog von Burgund) die Veranlassung, dass ihm in Frankreich höheren Ortes gegrollt ward. So war er genöthigt, zuerst ausserhalb Frankreichs, dann, seit 1419, wenigstens ausserhalb Paris zu leben. In Lyon, wo er am

12. Juli 1429 gestorben ist, hat er viele Abhandlungen verfasst. So de perfectione cordis, de elucidatione theologiae mysticae, de susceptione humanitatis Christi u. a. Seine gesammelten Werke gehören zu den ältesten Drucken. Die erste Ausgabe derselben ist die Cölner vom J. 1483 in vier Foliobänden, die vollständigste die Antwerpner von 1706, von *du Pin* in fünf Foliobänden.

2. Ganz wie bei *P. d'Ailly*, den er nicht müde wird seinen verehrten Lehrer zu nennen, ist der Standpunkt der Philosophie, zu dem sich *Gerson* bekennt, der des *Occam*, welchen er dabei immer als den Aristotelischen bezeichnet. Bei seinem, allem Zwiespalte abholden, Naturell mussten die heftigen Angriffe, welche die *Formalizantes* und *Metaphysicantes*, wie er sie nennt, d. h. die Scotisten, gegen die von ihnen als *„rudes et terministae nec reales in Metaphysica“* verspotteten Anhänger des *Occam* unternahmen, ihn kränken. Er versucht daher den Zwiespalt zwischen Beiden zu lösen. Von den Schriften, die diesem Zweck gewidmet, sind besonders Centilogium de conceptibus, de modis significandi und ihr zweiter Theil de concordantia metaphysicae cum logica zu nennen (Bd. IV. p. 793 ff. 816 ff.). Den Namen von Vermittelungsversuchen verdient sie nur in so weit, als sie solchen Nominalisten entgegentreten, die über den *Occam* hinausgehn, indem sie nur solche *termini* statuiren, welche *materialiter supponunt* (vgl. oben §. 216, 3). Was *Occams* eigene Lehre betrifft, so wird von *Gerson puré* wiederholt, dass alles Wissen lediglich aus *terminis* bestehe, dass aber, weil diese entweder Dinge ausser uns, oder Vorgänge in uns bezeichnen, ein Unterschied zwischen realem und rationalem (sermocinalem) Wissen und also zwischen Metaphysik und Logik bestehe. Er bestreitet ferner, ganz wie *Occam*, die Annahme von ausserhalb des denkenden Geistes existirenden Universalien, weil dieselbe mit den Principien des *Aristoteles* streite und die Allmacht Gottes beschränke (p. 805); er setzt, wie *Occam*, an die Stelle der ewigen Gattungen im endlichen Denken die Ideen der einzelnen Dinge, und behauptet demgemäss, dass, wie überhaupt nur das Einzelne *extra animam* Realität habe, so auch Gott Alles als Einzelnes denke (p. 825). Eigenthümlich ist ihm nur, dass er die entgegengesetzte, realistische, Lehre auch als die antikirchliche, von der Kirche stets verdammte, nachzuweisen sucht. Er sieht ganz richtig ein (vgl. oben §. 159), dass der Realismus consequent durchgeführt dahin bringe, nur Gott Realität beizulegen. In jeder Verdammung pantheistischer Lehren durch die Kirche, z. B. in der des *Amalrich* (s. oben §. 176), sieht er darum die Verdammung des Systems, das zu solchen Conse-

quenzen führt. Vor Allem beruft er sich aber auf die Beschlüsse des Kostnitzer Concils, welches in den Böhmischen Ketzern gerade die Irrlehre von der Realität der Universalien verurtheilt habe (p. 827). Aber nicht nur in der Lehre von den Universalien ist *Gerson* Occamist: er zeigt sich auch darin so, dass bei ihm die Philosophie und Theologie sehr verschiedene Wege gehn. Er tadelt den *Albert*, dass derselbe mehr Zeit und Mühe auf Philosophie verwandt habe, als einem christlichen Lehrer zieme (Trilog. astrol. theologiz. WW. I. p. 201) und zieht ihm deswegen den *Alexander* von Hales vor (I. p. 117), was sich bei seiner Vorliebe für *Hugo* von St. Victor, und seiner Ansicht, dass das hergebrachte Commentiren des Lombarden nicht das richtige Verfahren sey, leicht erklären lässt. Er selbst sagt in einem Brief an *P. d'Ailly*, dass sehr Vieles von der Vernunft für wahr und recht erklärt werde, was nach einer erleuchteten Theologie für falsch gilt (WW. III. p. 432).

3. Keiner von allen bisherigen Theologen geht dem *Gerson* über *Bonaventura*. In seinen Betrachtungen über die mystische Theologie wiederholt er, was Jener in seinem Itinerario (s. oben §. 197, 4) und was *Hugo* in seinen mystischen Schriften (s. oben §. 165, 4) gesagt hatte, und unterscheidet symbolische, eigentliche und mystische Theologie, von denen die ersten beiden mehr der *cognitio*, die letztere dem *affectus* angehöre, und welche er mit den drei Augen der menschlichen Erkenntniss, die *Hugo* (vor ihm schon *Erigena*) unterschieden hatte, *sensus*, *ratio*, *intelligentia*, zusammenstellt. Da die mystische Theologie ein Erleben und Erfahren Gottes ist, so ist sie der Philosophie, die ja auch von der Erfahrung ausgeht, verwandt. Eben darum ist auch den Erfahrungen Anderer zu traun, wie ja auch die mystische Theologie des *Dionysius Areopagita* ihren ersten Ursprung in dem hat, was *Paulus* von seinen inneren Erfahrungen demselben mitgetheilt hat. Vieles freilich bleibt unmittheilbar. Der eigentliche Sitz der mystischen Theologie ist der *apex mentis*, die *synderesis*. Da diese der Himmel der Seele ist, so heisst das Entrücktsein in den dritten Himmel so viel als Suspension der niederen Functionen der Seele, und als ein nicht nur Sehen sondern Fühlen und Schmecken Gottes. *Raptus* und *amor extaticus* werden darum oft als gleichbedeutend gebraucht. Als in der *synderesis* begründet hat die mystische Theologie einen praktischen Charakter, wird oft mit der *religio* und *charitas* als Eins gesetzt, und den anderen beiden Theologien weit vorgezogen. Die letzteren haben ohne sie gar keinen Werth, wohl aber umgekehrt sie ohne jene. Auch ist die

mystische Theologie unabhängig von aller Gelehrsamkeit und kommt daher auch bei den ganz Einfältigen vor. Ihre Schule ist nicht die gelehrte sondern die des Gebets. Die durch Liebe vermittelte Vereinigung mit Gott kann Umwandlung in Gott genannt werden, wenn man darunter nur nicht den Unsinn versteht, dass der Mensch in Gott aufhöre. Diesen häretischen Irrthum des *Amalrich* soll nach *Gerson, Ruysbrock* in seinem Schmuck der geistlichen Hochzeit zu theilen wenigstens scheinen. Am Richtigsten sey es zu sagen, dass in den Augenblicken der mystischen Liebe der Geist von der Seele getrennt, dagegen mit Gott verbunden, wird. Man kann nicht sagen, dass die Augenblicke, wo man Gott schmeckt, alles Bewusstseyn ausschliessen, wohl aber jede Reflexion; sie sind ein ganz unmittelbares Empfinden. Die Hauptschriften über die mystische Theologie, denen auch alle die vorstehenden Sätze entnommen wurden, sind: Considerationes de theologia mystica speculativa, de theologia mystica practica, Tractatus de elucidatione scholastica mysticae theologiae, alle in der 2ten Abtheilung des 3ten Bandes bei *du Pin*.

4. *Gersons* kirchliche Stellung betreffend, hat der eingebürgerte Ausdruck, er gehöre zu den Vorreformatoren, manche Irrthümer hervorgerufen. Wer auch nur seine Lectio contra vanam curiositatem gelesen und dort u. A. gefunden hat, wie er sich dagegen ausspricht, dass die Einfältigen Bibelübersetzungen lesen (I, p. 85), oder wer ihn in einer andern Schrift (de exam. doctrin. WW. I) über die Ehelosigkeit des Priesterstandes, über das Abendmahl in beiderlei Gestalt sich auslassen hört, wer ihn wieder wo anders (de auferib. Papae) behaupten hört, dass nicht einmal ein Generalconcil die monarchische Verfassung abschaffen dürfe u. s. w., wird wohl davon zurückkommen, dass *Gerson* kein treuer Sohn der römisch-katholischen Kirche. Er ist Feind jeder Neuerung, und beträfe diese auch nur einen dogmatischen *terminus*. Er wird nicht müde, des *Augustinus* Ausspruch zu citiren, dass an den hergebrachten Ausdrücken festzuhalten sey, und hält hierin stets die Pariser Universität den englischen und der Prager als Muster vor. Mit dieser Furcht vor Neuerungen verträgt sich bei ihm sehr gut, dass das Concil, zwar nicht das Papstthum abschaffen, wohl aber einen Papst absetzen kann. Die entgegengesetzte Lehre, dass der Papst über dem Concil stehe, nennt er *pestifera et perversissima*, weil sie gerade die Neuerung sey. Von Alters habe gegolten, dass der Papst und sein aristokratischer Beirath, das Cardinalscollegium, wo es sich um Lehrbestimmungen handle, irren könne, das Generalconcil aber nicht (de potest. eccles. WW.

I, II). Obgleich im Wesentlichen mit *P. d'Ailly* einverstanden, spricht er doch viel entschiedner als dieser, selbst zum Cardinalscollegium gehörige und dem Papst verpflichtete, Lehrer und Freund. Aus *Gerson* spricht fortwährend, was er allein und mit Leidenschaft war, der Universitätsmann und der Pfarrer. Als Beides konnte er keine Vorliebe für die Bettelorden haben, die sich auf die Lehrstühle und in den Beichtstuhl hineingedrängt hatten: eine gewisse Nichtachtung derselben spricht sich öfter bei ihm aus.

§. 221.

Das entsprechende Correlat zu *P. d'Ailly* und *Gerson* bildet ein Mann, welchem sich die zweite Hälfte des von der nominalistisch gewordenen Scholastik gestellten Dilemma's (s. §. 218) aufdrängt: der Philosophie als ihren einzigen Gegenstand die Welt zuzuweisen, der aber, eben so wenig wie jene Beiden, den Willen hat, mit der Scholastik — (dies heisst hier: mit der Theologie, dort hiess es: mit der Philosophie) — zu brechen. Es bleibt ihm nur übrig, die Philosophie ganz auf die Weltbeobachtung zu gründen, dabei aber diese selbst als Brücke zur kirchlichen Theologie zu brauchen. Wenn also *Gerson* sich für den Nominalismus erklärt, weil der Gegensatz dazu unkirchlich sey, so wird hier gezeigt werden, dass für die Weltordnung das unentbehrlich ist, was die Kirche lehrt. Musste dort die Kirche die Philosophie bestätigen, so verbürgt hier die Weltkunde das, was der Glaube lehrt. Wie es ein richtiger Tact war, der *Gerson* dahin brachte, seine Theologie mystisch zu nennen, so ein gleich richtiger der dem *Raymund von Sabunde* den Namen einer natürlichen Theologie eingab. Es durfte nicht als bedeutungslos angesehn werden, (vgl. §. 194), dass in ihrer Glanzperiode die Scholastik durch Glieder der Bettelorden vertreten wurde. Dass *P. d'Ailly* und *Gerson* Universitätsmänner und Weltgeistliche sind, und in einem kühlen Verhältniss zu den Bettelorden stehn, ja dass in *Raymund* ein Mediciner in der Philosophie das Wort ergreift, muss als ein Zeichen angesehn werden, dass dieselbe anfängt ihren streng geistlichen Charakter abzustreifen.

§. 222.

Raymund von Sabunde.

Hutter die Religionsphilosophie des Raymundus von Sabunde. Augsb. 1851.

1. *Raymund von Sabunde* (anstatt dessen auch *Sebunde* und *Sabeyda* vorkommt) soll in Barcelona geboren seyn, und hat als Doctor der Philosophie und Medicin, zugleich aber auch als Professor der Theologie in Toulouse gelebt, wo er im J. 1436 seine

Theologia naturalis s. liber creaturarum veröffentlichte, welche öfter (u. A. Francof. 1635. Solisbaci 1852 aber ohne den Prolog) gedruckt worden ist. Ein, von *Raymund* selbst gemachter, Auszug daraus sind die sechs Dialogi de natura hominis (u. A. gedruckt Lugdun. 1568 nebst einem untergeschobenen siebenten), die auch unter dem Titel Viola animae vorkommen sollen. Weiteres vom Leben *Raymunds* war auch dem *Montaigne*, der auf seines Vaters Befehl dessen Schrift übersetzte, nicht bekannt.

2. Die öfter (auch bei *Ritter*) vorkommende Behauptung, *Raymund* sey Realist gewesen, wird nicht nur durch seine ausdrückliche Behauptung Theol. nat. Tit. 217, dass die Dinge durch unser Denken ihren *modum particularem et singularem et individualem* verlieren, und einen *modum communem et universalem* erhalten, welchen sie *extra animam non habent*, widerlegt, sondern eben so auch durch den Nachdruck, den er auf das *liberum arbitrium*, als die Herrschaft des Willens über das Denken, sowohl in Gott als in dem Menschen legt. Dass er dabei sehr oft von *Occam* abweicht, hat nicht darin seinen Grund, dass ihm *Scotus*, geschweige denn dass ihm *Thomas* mehr aus der Seele spräche, sondern darin, dass er sich jene Trennung von Wissenschaft und Glauben, welche *Occams* Centilogium so grell hervortreten liess, nicht kann gefallen lassen. Da er überhaupt in seinem Werke keine Autoren nennt, so ist es schwer zu entscheiden, in wie weit er seine Vorgänger gekannt hat. Nur hinsichtlich Eines kann kein Zweifel Statt finden, weil er den manchmal fast ausschreibt, das ist *Anselm*, dessen ontologischen Beweis und dessen Christologie (Tit. 250—265) von keinem Scholastiker so unverändert aufgenommen worden ist als von *Raymund*. Dieser Anschluss ist erklärlich: die mit Hülfe des Aristotelismus begründete Theologie hatte zum Nominalismus geführt, dessen Richtigkeit unbestreitbar erschien, aber auch zu der Behauptung, dass die Dogmen das Gegentheil vom Aristotelismus lehren. Wer also jetzt philosophiren, doch aber auf die Uebereinstimmung mit dem Dogma nicht verzichten wollte, dem blieb nichts übrig als sich auf den Standpunkt, nicht des Aristotelismus sondern des natürlichen Verstandes zu stellen, mit ihm zunächst die Welt zu betrachten, dann aber zu sehn, ob und wie weit damit die Kirchenlehre stimmt. Dies aber war ja gerade auch die Aufgabe gewesen, die in ihrer Jugendperiode sich die Scholastik gestellt hatte (s. oben §. 194); in ihr, nicht in der vom *Aristoteles* beherrschten Glanzperiode werden also die Gewährsmänner zu suchen seyn. Da aber musste bei dem klaren verständigen Sinn des *Raymund* die Wahl zwischen dem scharfen

Anselm und dem tiefen *Erigena* zu Gunsten des Ersteren, und bei seiner entschiedenen Rechtgläubigkeit, wenn zwischen *Anselm* und *Roscellin* (oder auch nur *Abälard)* gewählt werden sollte, eben so für *Anselm* entschieden werden, mochte derselbe immerhin Realist seyn.

3. In dem (vom Tridentiner Concil seltsamer Weise auf den Index gesetzten) Prolog der natürlichen Theologie wird als die eigentliche Grund- und Fundamentalwissenschaft die der Welt, den Menschen mit einbegriffen, bestimmt, und dieselbe als das Lesen in dem einen der Bücher bezeichnet, das uns gegeben sey, in dem *liber naturae*, in dem jede Creatur ein Buchstabe, der Zusammenhang derselben gleichsam der Sinn des Niedergeschriebnen sey. Als Ergänzung zu diesem Buche kommt das des geoffenbarten Worts Gottes, das wegen der Sünde nothwendig, nicht, wie jenes, auch dem Laien zugänglich, auch nicht, wie jenes, vor Fälschungen sicher sey. Obgleich darum dies zweite Buch durch diesen übernatürlichen Charakter heiliger sey und höher stehe als das erstere, so müsse doch das Studium mit dem Lesen des ersten Buches beginnen, weil sich darin die Wissenschaft finde, die keine andere voraussetze, von dem Einfältigsten begriffen werden könne, wenn er nur sein Herz von Sünde gereinigt habe, und eigentlich auch die Wahrheit und Sicherheit des in dem anderen Buche Enthaltenen verbürge. Völlige Sicherheit nämlich hat doch eigentlich nur was der Mensch sich selber bezeugt (Tit. 1), und darum ist die Selbstgewissheit und Selbsterkenntniss das, worauf sich zuletzt alle andere Gewissheit gründen muss. Nun kann aber der Mensch, da er in der Stufenreihe der vier Arten von Wesen — (es sind dieselben welche nach den Winken des *Aristoteles* schon die Stoiker (§. 97, 3), *Philo* (§. 114, 4) und nach ihnen die Neuplatoniker u. A. unterschieden hatten) — am Höchsten steht und das *esse*, *vivere*, *sentire* und *intelligere* in sich vereinigt, nicht anders erkannt werden, als indem zuerst die unter ihm stehenden Stufen betrachtet werden, und so wird also, um den Menschen zur Einkehr in sich selbst zu bringen, er dazu gebracht werden müssen, die Vorstufen, deren Ziel und Ende er ist, zu erforschen. Am Ende dieses Ganges, der übrigens nur die erste Tagereise *(diaeta)* ist, findet er, dass er selbst zur Natur gehört freilich als das, um desswillen alles Uebrige da ist und in dem Alles, was in den übrigen Stufen als eine Vielheit von Arten vertheilt sich findet, zu einer Einheit verbunden ist (Tit. 2. 3). Hier aber beginnt eine neue Tagereise. Wie nämlich die vielen Arten der unteren Stufen auf die eine *species* Mensch hinweisen, die

ihnen allen durch das *liberum arbitrium*, welches das *velle* und *intelligere* zu seinen Vorbedingungen hat, überlegen ist, so weisen auch die Menschen wieder auf eine Einheit hin, in der nicht nur keine Art- sondern auch keine individuellen Unterschiede Statt finden, die ganz Eins ist, in der eben darum nicht nur ihr *esse* auch ihr *vivere*, sondern die selbst ihr *esse* u. s. w. ist, die also nur als seyend gedacht werden kann. Diese Einheit, dieses Wesen, das vor Allem ist, das nicht nicht-seyn kann, dies ist Gott (Tit. 4—12). Daraus aber, dass Gott alles Nichtseyn ausschliesst, folgt nicht nur seine Existenz, sondern es ergeben sich daraus sehr wichtige Folgerungen hinsichtlich seines Wesens. Alles nämlich, was sich in der Creatur, namentlich im Menschen, als ein wirkliches Seyn findet, das muss von jeder Beschränkung (d. h. Nichtseyn) befreit, in Gott gesetzt werden, dessen Seyn das allgemeine Seyn aller Dinge ist (Tit. 14). So schliessen wir mit Evidenz, dass Gott die Welt, und zwar aus Nichts, geschaffen habe und es verbindet sich hier der *ascensus*, durch welchen wir aus der Welt erkennen, dass Gott ist, mit dem *descensus*, durch welchen wir die Welt nur aus Gott ableiten und also erkennen, dass sie aus Nichts ist (Tit. 16). Wie im Einzelnen die wichtigsten Dogmen abgeleitet werden, hat um so weniger Interesse, als es sich *Raymund* oft ziemlich leicht macht. Das Wesentliche ist, dass er als Haupt- ja als einzige Regel einprägt, dass überall das Bestdenkbare Gott beigelegt werden müsse und dass diese Regel *oritur ex nobis* (Tit. 63. 64), so dass also nicht aus Bibelsprüchen oder anderen Autoritäten, sondern aus der Selbstbeobachtung, vermöge der Anwendung jener Regel, die Hauptlehren der Kirche über das Wesen Gottes sich ableiten lassen. Dabei verfehlt er nicht, von Zeit zu Zeit zu erinnern, dass diese aus uns selbst geschöpfte Erkenntniss Gottes die sicherste und nächstliegende sey (Tit. 82).

4. Die beiden Sätze, die sich am Schluss jener *diaetae* ergeben haben, dass der Mensch Ziel und Zweck der übrigen Creaturen, Gott aber Ziel und Ende aller Dinge sey, haben zu ihrer Consequenz, dass der Nutzen des Menschen und die Ehre Gottes höchste Norm des Handelns oder höchste Verpflichtung ist. Der natürlichen Verpflichtung, sein Daseyn zu erhalten und zu fördern, kann der Glaube nie widersprechen, da er selbst ja nur *complementum naturae* ist (Tit. 80). Vielmehr stützt jene Verpflichtung unseren Glauben und dass Gott seinen Sohn in die Welt gesandt habe u. s. w., müssen wir schon deswegen glauben, weil es unserem Heil förderlich ist (Tit. 70. 74). Beschränkt man den Nutzen des Menschen nicht nur auf das Leibliche, hält man na-

mentlich fest, dass das Erkennen der Dinge *gaudium et doctrinam* d. h. den höchsten Nutzen gewährt (Tit. 98) und dass die Erkenntniss der Dinge zur Erkenntniss Gottes führt, so wird man weder leugnen, dass alle Dinge zum Nutzen des Menschen da sind, noch zwischen diesem Nutzen und der Ehre Gottes einen Gegensatz annehmen. Der Mensch, als das Mittlere zwischen den Creaturen und Gott, verbindet beide, als die Extreme (Tit. 119), indem er den Dienst, welchen die Creatur ihm, seinerseits Gott leistet (Tit. 114) und also für alle Creaturen und statt ihrer Gott antwortet und dankt (Tit. 100). Dieser Dank besteht in der Liebe zu Gott, die mit dem Erkennen Gottes zusammenfällt. Gott will erkannt werden, und dadurch in der Creatur wachsen (Tit. 154. 190). Da aber Gott des Dienstes nicht bedarf, auch in sich nicht wachsen kann, so kommt der Gottesdienst der Creatur zu Gute und sie ist es eigentlich, welche (in Gott hinein-) wächst (Tit. 116. 190). Je mehr daher der Mensch die Ehre Gottes sucht, um so mehr fördert er sein eignes Heil und umgekehrt, um so mehr aber wächst auch die Gewissheit, dass Einer existirt, der die Verdienste belohnen wird, und ein Ort, wo dies geschehen wird (Tit. 91). Mit der Liebe zu Gott ist aber auch von selbst die Liebe zu den Nebenmenschen, als zu den Ebenbildern Gottes, gegeben. Die natürliche Liebe zu ihnen geht jener wahrhaften Liebe voraus, so dass auch hier derselbe *ascensus* und *descensus* gegeben ist: Erst lieben wir den Nebenmenschen um unsert-, dann um Gottes Willen (Tit. 120. 121).

5. Fragen wir aber, ob ein solches Zusammenfallen der Liebe zu Gott und zu uns selbst immer Statt finde, so lehrt uns die Erfahrung, dass wir der falschen Selbstliebe und dem Suchen falscher Ehre die Liebe zu Gott nachsetzen, dadurch strafbar werden und in Folge dessen die Gewissheit eines strengen Richters so wie eines Ortes der Pein haben. Eben so lehrt uns die Erfahrung, dass statt der Nächstenliebe überall Streit und Feindschaft herrscht (Tit. 140. 157. 91. u. a.). Dieser Zustand kann nicht der ursprüngliche seyn, denn der eben aufgestellte Kanon fordert, dass die ersten Menschen, die wegen der Einheit der Menschenspecies ein einziges Paar seyn mussten, aus der Hand Gottes, wenn auch nicht vollkommen so doch rein hervor gingen (*bene, non optime*. Tit. 232. 274). Die einzig denkbare Weise, in der jener Zustand verloren gehen konnte, war Ungehorsam gegen Gott, dieser aber ist ganz unerklärlich ohne die Annahme, dass die ersten Menschen dazu verleitet wurden durch einen Stärkeren als sie, der aber leichter fallen konnte. Unter den Creaturen ist bei den rein geistigen

Wesen das *liberum arbitrium*, darum aber auch die *vertibilitas*, grösser als bei denen, welchen die Körperlichkeit allerlei Fesseln anlegt. Der Verführer musste also ein unkörperliches, rein geistiges aber creatürliches Wesen, d. h. ein Engel seyn (Tit. 239—242). Ohne Engel wäre übrigens auch eine Lücke in der Reihe der Creaturen, und die Analogie fordert, dass wie unter dem Menschen drei Ordnungen von Creaturen stehen, eben so auch über ihm drei (die bekannten Hierarchien) stehen (Tit. 218). Dass nun durch den Fall des Menschen die Ehre Gottes, für die es kein Aequivalent gibt, gefährdet ist, und dass derselbe eben darum nur durch das Leiden eines Gottmenschen gesühnt werden kann, das wird (Tit. 250—265), wie schon oben angedeutet ward, in völliger oft wörtlicher Uebereinstimmung mit *Anselms* Cur Deus homo? (s. oben §. 156, 8) entwickelt. Eigenthümlich ist nun dem *Raymund*, dass er sich nun die Frage aufwirft, wie wir denn gewiss seyn können, dass dieser, allerdings nothwendige Gottmensch gerade in der historischen Persönlichkeit, *Jesus von Nazareth*, erschienen sey? Das eigne Zeugniss *Jesu* ist, da, wenn es falsch wäre, wir nur die Wahl hätten, ihn für einen Lügner oder einen Verrückten zu halten, entscheidend; eben so das Schicksal der Juden, die, wenn er log, ihn mit Recht getödtet, dann aber Lohn geerntet hätten (Tit. 206). Dazu nun, dass dieses Zeugniss, so wie Alles wodurch es beglaubigt wird, bekannt werde, dazu war eine, über alle Zweifel erhabene, authentische Nachricht nöthig und diese gibt uns das zweite Buch, in dem Gott nicht sein *factum* sondern sein *verbum* uns darbietet: die Bibel alten und neuen Bundes. Es widerspricht dem *liber naturae* nicht; vielmehr ist dies letztere zu jenem *via, janua et introductorium*, weil es uns lehrt, dass der Gott ist, von dem eingegeben zu seyn, das zweite Buch, die h. Schrift, behauptet (Tit. 210. 211). Uebrigens zeugt auch der ganze Inhalt der Schrift so wie die Weise, in der sie belehrt, dass sie nämlich gar nicht argumentirt u. s. w., für jeden Unbefangenen für die Göttlichkeit ihres Ursprungs (Tit. 212 ff.). Durch die Erlösung, durch welche der Mensch zum zweiten Male aus dem Nichts, jetzt nicht aus dem *nihil negativum* sondern dem *n. privativum*, geschaffen wird, hat der Mensch einen dreifachen Ursprung: den leiblichen von seinen Eltern, den seelischen von Gott, den des Heils *(bene esse)* von Christo, und lebt darum in einer dreifachen Brüderschaft mit allen Menschen (Tit. 275. 276. 278). Für die letzte und höchste, die kirchliche, sind die Erhaltungsmittel die sieben Sakramente, mit deren Betrachtung, so wie eschatologischen Lehren das Werk schliesst. Auch bei diesen wird nicht

durch Berufung auf die Autorität der Kirche, sondern aus der Natur der Sache bewiesen, dass es das Entsprechendste ist, wenn die innere Abwaschung durch ein Wasserbad, das innerliche Ernährtwerden durch Speise und Trank vermittelt werde u. s. w., eben so dass das ganz nothwendige und natürliche Ende der zwei entgegengesetzten Wege, welche die Guten und Bösen wandeln, die zwei auch local von einander entfernten Wohnsitze im obersten Himmel und inmitten des Erdkörpers seyn müssen (u. A. Tit. 91). Wie der natürliche Zug der Schwere den Arm nach unten fallen lässt, und nur Solches, was über seine Natur hinausgeht, ihn in die Höhe hebt, so geht der natürliche Zug der sündigen Seele ohne übernatürliche Hülfe zu dem Nichts und seinem Wohnsitz (Tit. 277).

§. 223.

Der Gegensatz zwischen *Gerson*, dessen mystischer Zug ihn oft zu einem blossen Wiederholen Bonaventura'scher Lehren bringt, und *Raymund*, der sich Keinem der Früheren so anschliesst als dem scharfsinnigen, aller Mystik baaren *Anselm*, dieser löst sich in einem Mann, bei dem es schwer ist zu entscheiden, ob die Tiefe des Geistes oder die Schärfe des Verstandes, ob die innige Frömmigkeit oder das Interesse an der Welt und ihrer Erkenntniss, mehr zu bewundern: in dem *Nicolaus von Cusa*. In merkwürdiger Allseitigkeit fasst er die verschiedensten Richtungen zusammen, die sich bisher innerhalb der Scholastik gezeigt hatten. Dass dies ihn zum *Erigena* zurückführt, der sie alle in sich gebunden hatte, ist begreiflich, es erscheint aber hier der Ausgangspunkt erweitert zu einem Kreise, der Alles umfasst, was die auf jenen folgenden Stufen gezeigt hatten. Die Streitfrage, welche der Jugendperiode der Scholastik so wichtig war, erscheint hier geschlichtet, indem er die Realisten vom Vorwurf des Pantheismus, die Gegner desselben von dem gottloser Weltvergötterung freispricht und die vermittelnde conceptualistische Richtung gleichfalls vertritt. Der Platonismus und die ihm gegenüberstehende atomistische Tendenz, die jene Periode in Zwiespalt brachte, vereinigen sich hier in einer Weise, die manchmal an *Wilhelm von Conches* (s. §. 162) erinnert. Ganz wie die Scholastiker der Glanzperiode aber schöpft auch *Nicolaus* fortwährend aus den muselmännischen Peripatetikern und dem *Aristoteles* selbst; er wagt es, den Ersten, der dies gethan, den *David von Dinanto* (s. §. 192) zu rühmen, und macht wie er und seine Nachfolger, die grossen Peripatetiker des dreizehnten Jahrhunderts gethan hatten, den *Avicenna* oder jüdische Lehrer zu Gewährsmännern seiner Behauptungen. Endlich aber

zeigt die Vorliebe für mathematische und kosmologische Studien eine solche Geistesverwandtschaft mit *Roger Baco*, seine Betonung der Individualität mit *Wilhelm von Occam*, und er stimmt in so vielen Punkten fast wörtlich überein mit *Gerson*, dass man kaum umhin kann bei ihm Entlehnungen anzunehmen aus den Hauptrepräsentanten der Verfallperiode der Scholastik. Die Strahlen, welche *Erigena*, dieser epochemachende Lichtpunkt der Scholastik, verbreitet hatte, sammeln sich als in einem Brennpunkte im *Nicolaus*, der ihre Periode abschliesst. —

§. 224.

Nicolaus von Cusa.

F. A. Scharpff der Cardinal Nicolaus von Cusa. Mainz 1843. *Dess.* des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung. Freiburg 1862. *F. I. Clemens* Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Bonn 1847. *I. M. Düx* der deutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit. Regensburg 1847.

1. *Nicolaus Chrypffs* (d. h. Krebs) ist im J. 1401 in Cues bei Trier geboren und wird nach diesem Orte der Cusaner genannt. Seine erste Schulbildung erhielt er zu Deventer, in dem von *Geert de Groot* gegründeten Verein der Brüder zum vereinigten Leben, gewöhnlich Fraterherren genannt, in deren Reihen er selbst später eingetreten ist. Da *Thomas a Kempis* (s. unten §. 231, 4) in diesem Hause gebildet, und von da in sein Kloster gegangen war, so war es erklärlich, dass *Nicolaus* schon hier sein berühmtes Andachtsbuch kennen lernte. Dann begab er sich nach Padua und studirte dort die Rechte, ward auch im J. 1424 Doctor des kanonischen Rechts, zugleich hatte er sich da zu einem in der Mathematik bewanderten Mann ausgebildet. Schon im J. 1428 gab er den Anwaltsberuf, den er in Mainz ergriffen hatte, auf und erwählte den geistlichen. Seit 1431 Diacon in Coblenz, predigt er oft und verwaltet dann ein geistliches Amt in Lüttich. In Basel, zu dessen Concil er berufen war, beendigt er im J. 1433 die, schon früher begonnene, Schrift de concordantia catholica, in welcher die Unterscheidung der römischen und allgemeinen Kirche ihn zu Ansichten über Papst und Concil bringt, welche er später, vielleicht erschrocken über die Consequenzen, die Andere daraus zogen, modificirt hat. Den Ketzern gegenüber betont er übrigens von Anfang an den Primat des Papstes; so in seinen Sendschreiben an die Böhmen über die Form des Sakraments. Die im J. 1436 verfasste Schrift de reparatione calendarii zeigt die astronomischen Kenntnisse ihres Verfassers, der, um den *computus* mit der

Natur und den kirchlichen Bestimmungen in Einklang zu bringen, anräth, im J. 1439 vom 24ten Mai sogleich auf den 1ten Juni überzuspringen, und im 304ten Jahre einen Schalttag auszulassen. Von einem Anhänger des Concils zum Vertreter der päpstlichen Rechte geworden, wird *Nicolaus* vom Papst *Eugen IV* mit wichtigen Gesandtschaften in Frankreich, Constantinopel, namentlich auf dem Reichstage zu Frankfurt, betraut. Mitten unter diesen Geschäften war er aber wissenschaftlich sehr thätig; der Plan zu seiner ersten, 1440 verfassten Schrift de docta ignorantia, ist auf der Ueberfahrt von Constantinopel gefasst. Schon in demselben Jahr folgte ihr de conjecturis; nicht viel später de filiatione Dei und de genesi. Vom Papst *Nicolaus V* ward ihm die, damals für einen Deutschen unerhörte, Ehre, am 28ten Dec. 1448 zum Cardinal ernannt zu werden; im J. 1450 erhielt er das Bisthum Brixen, das er aber erst nach langen Missionsreisen in Deutschland und den Niederlanden antrat; die Händel mit dem Erzherzog *Sigmund* von Oesterreich, der als Graf von Tyrol des Bischofs Lehnsmann war, verbitterten ihm das Leben, führten ihn sogar in eine gewaltsame Gefangenschaft. Nach mehrjähriger Abwesenheit von seinem Bisthum starb er am 11ten Aug. 1464 in Todi. Die erste Ausgabe seiner Werke, von denen er die meisten als Cardinal geschrieben hat, ist ein Band in kl. Fol. wahrscheinlich 1476 gedruckt. Die Ausgabe des *Ascensius* (Paris 1514), die hier benutzt ist, umfasst drei Foliobände, und ist viel vollständiger als jene. Sie enthält im Ersten Bande: de docta ignorantia libb. III, *(Bernhard von Waging's)* Apologia doctae ignorantiae, de conjecturis libb. II, de filiatione Dei, de genesi, Idiotae libb. IV, de visione Dei s. de icone, de pace fidei, Cribrationum Alchoran libb. III, de ludo globi libb. II, Compendium, Dialogus de possest, de beryllo, de dato patris luminum, de quaerendo Deum, de venatione sapientiae, de apice theoriae. Zweiter Band: De Deo abscondito, Dialogus de annunciatione, de aequalitate, Excitationum libb. X, Conjectura de novissimis diebus, Septem epistolae, Reparatio calendarii, Correctio tabularum Alphonsi, de transmutationibus geometriae, de arithmeticis complementis, de mathematicis complementis, Complementum theologicum, de mathematica perfectione. Dritter Band: De catholica concordantia libb. III. — Ausser diesen Ausgaben existirt noch die Henricpetrinische. Basel 1565. Vieles ist noch ungedruckt.

2. Mit *Erigena*, den er (aber als *Scotigena*, vgl. §. 154, 1) sehr oft rühmend erwähnt, unterscheidet *Nicolaus* im Menschen Sinn, Verstand und Vernunft *(sensus, ratio, intellectus*. de doct. ign.

III, 6). Obgleich dem Sinne die unterste Stelle zukommt, beginnt doch alle Erkenntniss mit ihm, indem die Sinne uns die ersten, ganz positiven, Elemente alles Wissens liefern, welche der, abstrahirende und darum negirende, Verstand dann weiter verarbeitet (de conject. I, 10). Dass Nichts im Verstande ist, was nicht früher im Sinne gewesen wäre (Idiot. III, 2), dass der Verstand der an die Wahrnehmungen sich anschliessenden Vorstellungen oder *phantasmata* bedarf, darin haben die Peripatetiker ganz Recht; man darf aber nur nicht vergessen, dass die Platoniker auch Recht haben, wenn sie behaupten, dass der Verstand seine Erkenntnisse aus sich schöpfe: ohne Gegenstände und Licht kann man nicht sehen, aber ohne Sehkraft eben so wenig (Idiot. III, 4). Die sinnliche Wahrnehmung macht uns mit dem Wirklichen bekannt, d. h. mit dem, was *hic* und *in his rebus* ist — (d. h. *haecceitas* des *Duns Scotus)* —, und eben darum mehr als ein blosses Gedankending (Ebendas. c. 11). Dieser Vorzug des Sinnes wird nun aber dadurch sehr vermindert, dass seine Wahrnehmungen verworren sind; eben wegen ihres ganz positiven Charakters, indem in ihnen nicht unterschieden wird. Das Unterscheiden ist Sache des Verstandes, dessen Thun also positiven und negativen Charakter hat, indem er bejaht und verneint, darum aber auch zu seinem Fundamentalgesetz den Gegensatz der Bejahung und Verneinung, d. h. die Unvereinbarkeit der Gegensätze hat (De conject. I, 11. II, 2). Uebrigens kann innerhalb des Verstandes noch ein Unterschied gemacht werden zwischen der niederen Vorstellung, *imaginatio,* welche dem Sinn, und der höheren, der eigentlichen *ratio,* welche der Vernunft näher steht (Ebendas. c. 11). Wenn die Sinnlichkeit es mit dem Materiellen, aber Wirklichen, zu thun hat, so der Verstand mit den Formen, mit Gattungen, Arten u. s. w., kurz mit den Universalien, welche realiter nur in den Dingen existiren, für sich aber oder von den Dingen abstrahirt bloss mentale Existenz haben (doct. ign. II, 6. III, 1). Von allen Formen, deren sich der Verstand bedient, um zu Erkenntnissen zu gelangen, nehmen die Zahlen die oberste Stelle ein. Die Mathematik, dieser Stolz des Verstandes, beruht darum auf dem Grundsatze der Unvereinbarkeit der Gegensätze, ganz wie die bisherige, namentlich die Aristotelische Philosophie (u. A. de beryllo c. 25. de conject. I, 4). Doch ist gerade aus der Mathematik der bequemste Uebergang in das Gebiet der Vernunft zu machen, und die Zahlen, diese symbolischen Urbilder der Dinge (de conject. I, 4), wie die Pythagoreer richtig eingesehn haben, oder auch andere mathematische Begriffe, geben das bequemste Mittel ab, um aus dem Rationellen

oder Intelligiblen heraus zum Intellectiblen, oder auch von der *disciplina* zur *intelligentia* überzugehn (u. A. Idiot. III, 8). Denkt man sich nämlich den Gegensatz von Gerade und Krumm, wie ihn die Sehne und der Kreisbogen, oder auch von Linie und Winkel, wie ihn die Hypotenuse und der rechte Winkel im Dreieck darbieten, und denkt sich nun den Kreis oder auch den Winkel immer grösser werden, so wird natürlich dort der Pfeil des Bogens, hier die Höhe des Triangels immer kleiner, und da es nach der Philosophie keinen Progress ins Endlose gibt, so werden endlich Bogen und Sehne, Winkel und Linie zusammenfallen. Dies gäbe also eine *coincidentia contradictoriorum*, von der die Peripatetiker nichts wissen wollen, die aber in das höchste Gebiet, das der Vernunft, hinüber weist (u. A. Apol. doct. ignor. fol. 35). Was nämlich der Verstand trennt, das verbindet die Vernunft (de conject. I, 11). Versteht man nun, wie das gewöhnlich geschieht, unter Wissen das Auffassen durch den trennenden Verstand, oder den *discursus*, so ist das Erfassen durch die Vernunft ein Nichtwissen, also *ignorantia*; da aber der, welcher sich dazu erhebt, weiss, dass es kein Verstandeswissen, so ist es ein bewusstes Nichtwissen, daher *docta ignorantia*; mit welchem Worte *Nicolaus* nicht nur in seinem ersten, sondern auch noch in seinen späteren Werken seinen Standpunkt bezeichnet. Andere Ausdrücke für dieses über das Verstandeswissen Hinausgehen sind: *visio sine comprehensione* (de apice theor.), *comprehensio incomprehensibilis*, *speculatio*, *intuitio*, *mystica theologia* (de vis. Dei), *tertius coelus* (doct. ign. III, 11), *sapientia i. e. sapida scientia* (Apol. doct. ign. — De ludo globi u. a. a. O.), *fides formata* (doct. ign.) u. a. m. Die Vernunfterkenntniss steht dem Sinn und dem Verstande ganz gleichmässig gegenüber, indem der erstere nur Bejahungen, der zweite Bejahungen und Verneinungen enthält, die Vernunfterkenntniss aber, wie dies schon der Areopagite gelehrt hat, nur verneinende Sätze enthält (de conject. I, 10. doct. ign. I, 26). So ist es nämlich, weil sie alle Gegensätze leugnet, etwas was sie in Stand setzt, in allen Ansichten Wahrheit anzuerkennen, da auch die allerentgegengesetzten hier zusammenfallen (de filiat. Dei). Mit dieser vornehmen Stellung über allen Einseitigkeiten hängt es zusammen, dass der Cusaner nicht nur versucht die griechische mit der römischen Kirche auszusöhnen, sondern dass er in seinen Cribrat. Alchor. sogar den Versuch macht, in der Religionslehre der Muselmänner den Irrthum von der Wahrheit zu trennen.

3. Nicht bloss dem Range nach ist das erste Object jener mystischen Intuition die Gottheit, sondern auch der Zeit nach, da

ohne sie man gar Nichts erkennen würde. Gott nämlich ist der Inbegriff alles Seyns, indem er Alles enthält, Alles aus sich entfaltet (doct. ign. II, 3), existirt er in Allem in beschränkter, concreter Weise *(contracté* ebend. c. 9). Weil über allen Gegensätzen, steht Gott auch dem Nichtseyn nicht gegenüber, er ist und ist nicht, ja er steht dem *nihil* näher als dem *aliquid* (de genesi. — doct. ign. I, 17). Er muss das Grösste seyn, denn er umfasst Alles, und das Kleinste, denn er ist in Allem (de ludo globi II. init. doct. ign. I, 2); er ist das jenseits der Coincidenz der Gegensätze wohnende (de vis. Dei. 9), in dem eben darum kein Gegensatz von Können und Seyn Statt findet, und der das Kann-Ist *(Possest)* genannt werden kann, der nur nicht nicht-seyn kann (Dial. de possest). Oder aber, da in ihm nicht zu dem *Posse* das *Esse* hinzuzutreten hat, kann er das reine Können, *posse ipsum*, genannt werden, zu dem sich das *posse esse*, *posse vivere* u. s. w. als ein *posse cum addito*, also als ein beschränktes Können, verhält. Dieses reine Können, das allem anderen Können so zu Grunde liegt und vorausgeht, wie das Licht der Sichtbarkeit, ist Gott (de apice theor.). Weil alle Dinge von, durch und zu Gott sind, muss er als der Dreieinige gedacht werden, als tricausal, indem er die bewegende, formale und End-Ursache aller Dinge ist, und den Unterschied von *unitas*, *aequalitas* und *nexus* darbietet, als der, welcher Alles in Allem als Vater ist, als Sohn kann, als heiliger Geist wirkt (de ludo globi I. de dat. patr. lum. 5). Ausser diesem *posse ipsum* muss den Dingen auch ihr *posse esse* vorgedacht werden, und diese beschränkte Möglichkeit der Dinge ist ihre Materie, die, weil sie jenes absolute Können, das nicht ein *posse esse*, sondern ein *posse facere* ist, voraussetzt, nicht der absolute, sondern der beschränkte Grund der Dinge ist. Eine absolute Möglichkeit derselben ausser Gott gibt es nicht (doct. ign. II, 8). Weil die Materie nur das *posse esse* der Dinge, ist sie nichts Wirkliches *(actu)*, sie ist für sich genommen Nichts, und darum kann man sagen, dass die Dinge entstehen, indem Gott sich in das Nichts hinein entfaltet (Ebend. II, 3). Das ganz verschiedene Verhältniss, in welchem diese beiden Vorbedingungen der Dinge, Gott und die Materie, zu ihnen stehen, indem Gott das ist was ihnen ihr reales Seyn, die Materie was ihnen ihre Beschränktheit gibt, hat der Cusaner öfter ganz in *Erigena's* Terminologie fixirt, indem er die Dinge als Theophanien bezeichnet. Viel eigenthümlicher erscheint er aber, indem er auch hier wieder die Zahlenlehre zu Hülfe ruft. Da Gott der Inbegriff alles Seyns, so kann er als die absolute Einheit bezeichnet werden. Ganz wie jede Zahl eigentlich Eins

ist (die Sieben eine Sieben, die Zehn ein Denar), und dieses Eins seyn von den Unterschieden der Zahlen gar nicht tangirt wird (die Zehn ist nicht weniger eine Zehn als die Sieben eine Sieben), gerade so ist Gott die absolute Einheit ohne alle Anderheit *(alteritas)*, die für ihn gar nicht existirt. In den Dingen erscheint uns die Einheit mit der *alteritas* behaftet, aus der alle Beschränktheit, alles Uebel u. s. w. stammt, die alle nichts Wahrhaftes sind (doct. ign. I, 24. de ludo globi I). Damit dass Gott über aller Anderheit steht, damit auch über aller Endlichkeit. Seine Unendlichkeit aber ist nicht nur die privative Abwesenheit des Endes oder der Grenze, wie sie uns in dem grenzenlosen Universum begegnet, sondern seine Unendlichkeit ist wirkliche, absolute, weil er das Ende seiner selbst ist (de vis. Dei 13. doct. ign. II, 1).

4. Von Gott als dem Inbegriff *(complicatio)* alles wahrhaften Seyns ist dann überzugehn zu dem Universum, als der *explicatio Dei*. Hier erklärt sich nun *Nicolaus* entschieden gegen alle Ansichten, die man später pantheistische genannt hat. Nicht nur dagegen, dass alle Dinge Gott seyen (doct. ign. II, 2), sondern auch gegen jede Emanation, möge dieselbe als eine unmittelbare, möge sie als eine durch Mittelwesen, Weltseele, Natur u. s. w. vermittelte gedacht werden. Sondern, obgleich er selbst zugibt, dass das Wie dem Verstande unbegreiflich bleibe, fordert er doch, dass die Welt, dieses Abbild Gottes, das eben deswegen der endliche Gott genannt werden kann, als geschaffen gedacht werde (doct. ign. II, 2). Zu Gott, dem absolut Grössten und der absoluten Einheit, verhält sich daher die Welt als das concret *(contracté)* Grösste und Eine, das eben darum nicht ohne Vielheit ist. Gott als das absolute Seyn der Dinge ist in absoluter Weise was die Dinge sind, d. h. was in ihnen wahres Seyn ist; auch das Universum ist was die Dinge sind, aber in beschränkter, concreter Weise. Während also Gott, das absolute Seyn, nicht anders in der Sonne ist als in dem Monde, ist das Universum in der Sonne als Sonne oder sonnenmässig, im Monde mondhaft. Man kann sagen, wie Gott im Universum in beschränkter Weise erscheint, so das Universum in beschränkter Weise in den einzelnen Dingen, so dass das Universum gleichsam die Mitte bildet zwischen Gott und den Dingen (doct. ign. II, 4). Als dieses beschränkte Abbild der Gottheit muss das Universum auch in nur beschränkter Weise der Prädicate Gottes theilhaft seyn. War Gott das absolut Grösste, worüber nichts Grösseres und Besseres denkbar, so ist das Universum zwar nicht das nicht vollkommner zu denkende, wohl aber das, welches unter den gegebnen Umständen das beste ist. Es

ist das relativ Vollkommenste. Ist Gott der ewige, so kommt dem Universum das Prädicat der endlosen Dauer zu, die ein beschränktes Abbild der Ewigkeit ist (de genesi). War Gott der absolut unendliche, so das Universum das grenzenlose, in dem, weil es keine Grenzen hat, überall, d. h. nirgends, das Centrum sich findet (doct. ign. II, 11). Endlich zeigt das Universum das beschränkte Abbild der Dreieinigkeit darin, dass sich in ihm mit der Materie, als der Möglichkeit des Seyns, die im göttlichen Wort enthaltene Idee, als Form, zu der Einheit verbindet, die sich in der Bewegung zeigt, diesem eigentlich begeistenden Princip der Welt. Weil die Bewegung dies ist, kann es im Universum Nichts geben, was der Bewegung ganz baar wäre. Auch die Erde bewegt sich (doct. ign. II, 7). Geht man nun von dem Universum als Ganzem zu den einzelnen Bestandtheilen desselben über, so kommt in jedem Wesen zu dem eigentlichen Seyn, vermöge dessen es eine Participation und ein Spiegel Gottes ist, die Anderheit, dieses nicht eigentlich Wirkliche, welches eben deswegen auch nicht als Gabe Gottes angesehn werden darf, hinzu, wenn anders dieses Zufallen *(contingere)* eines Mangels *(defectus)* ein Hinzukommen heissen darf. Indem vermöge dieses ein jedes Ding mehr oder minder von seinem Urbilde in Gott abweicht, gerade wie jeder wirkliche Kreis von der Rundheit, gibt es keine zwei gleiche Dinge in der Welt (doct. ign. II, 11). Dieses verschiedene Abspiegeln eines und desselben hat aber auch die Folge, dass eine absolute Harmonie zwischen den Dingen Statt findet, sie einen Kosmos bilden (de genes.). Gerade durch die Schranken der Dinge ist das Universum eine wirkliche Ordnung, ein System. Da nun aber wir eine Ordnung kaum zu denken vermögen, als indem wir die Zahl zu Hülfe nehmen, die Zahl aber ganz besonders darin sich als eine Ordnung zeigt, dass die Zehnzahl, wozu sich der Quaternar der ersten vier Zahlen zusammenschliesst, in unserem Zahlsystem stets wiederkehrt, so darf es nicht in Verwundrung setzen, dass in der Darstellung der Ordnung im Universum bei *Nicolaus* die Zehnzahl und ihre Potenzen eine so grosse Rolle spielen. Den drei ersten Potenzen von Zehn als den Summen der drei Quaternare $1+2+3+4$, $10+20+30+40$, $100+200+300+400$, welche als Symbole des Vernünftigen, Verständigen und Sinnlichen in der Schrift de conjecturis ausführlich betrachtet werden, wird die absolute unterschiedslose Einheit als das Göttliche vorausgestellt. Anderswo wird wieder darauf Gewicht gelegt, dass die Ordnungen der rein geistigen Wesen, die bekannten himmlischen Hierarchien, mit der Gottheit zusammen die Zehnzahl geben, dass ihnen als entgegengesetz-

tes Extrem gerade eben so viele Stufen der rein sinnlichen Wesen entsprechen, dass endlich in dem Mittleren zwischen beiden, in dem Menschen, welcher der Mikrokosmus oder die menschliche Welt, eben so aber auch der Gott im Kleinen oder der menschliche Gott ist, sich abermals dieselbe Zahl wiederhole (u. A. de conj. II, 14). In seiner Gottähnlichkeit ist der Mensch, wie Gott, Inbegriff aller Dinge, nur enthält er sie nicht wie Gott in schöpferischer, sondern in nachbildender Weise. Gottes Denken producirt die Dinge, das menschliche repräsentirt sie, darum sind auch die Formen der Dinge im göttlichen Denken die ihnen vorausgehenden Urbilder, dagegen im menschlichen sind sie Universalien, durch Abstraction gefundene Abbilder. (Jene sind Ideen, diese sind Begriffe.) (de conject. II, 14.) Eben darum aber vermag der Mensch, obgleich er seine Begriffe, die Zahlen u. s. w. aus sich schöpft, dennoch durch sie die Dinge zu erfassen: seine Zahlen sowol als die Dinge spiegeln ein und dasselbe ab, die göttlichen Urbilder, die Urzahlen im göttlichen Denken. Auch die einzelnen Menschen sind, wie alle einzelnen Dinge, keiner dem andern gleich, noch auch denken sie Einer wie der Andere. Ihr Denken Gottes und der Welt kann mit der Art verglichen werden, wie verschieden gekrümmte Hohlspiegel die Gegenstände darstellen, nur dass diese lebendigen Spiegel ihre Krümmungsflächen selbst abzuändern vermögen (de filiat. Dei).

5. Zu der Lehre von Gott als dem Unendlichen, vom Universum als dem Endlosen und den Dingen, namentlich dem Menschen, als dem Endlichen kommt bei *Nicolaus* in dem dritten und letzten Theile seines Hauptwerkes die Lehre vom Gottmenschen als dem Unendlich-Endlichen (doct. ign. III de vis. Dei). Es wird von ihm der Versuch gemacht, aus blossen Vernunftgründen darzuthun, dass, wenn ein Concretes *(contractum)* so erscheinen sollte, dass kein Grösseres darüber denkbar, dies nur ein geistig-sinnliches Wesen, d. h. ein Mensch, der aber zugleich Gott war, seyn konnte, dass zu solcher Gottgleichheit es nothwondig war, dass gerade die Gleichheit in Gott, d. d. der Sohn, sich mit dem Menschen verband, dass Alles dafür spricht, *Jesus* sey dieser Gottmensch, dass die übernatürliche Geburt nothwendig war, dass durch den Glauben an den Gottmenschen die Gläubigen *christiformes*, und Theilnehmer an seinem Verdienst, damit aber auch *deiformes* und mit Gott Eins werden, ganz unbeschadet ihrer persönlichen Selbstständigkeit. Da die Christiformität bei Jedem eine verschiedene ist, bei Keinem zu einer völligen Gleichheit mit *Christo* wird, so bildet der Complex der Gläubigen einen Orga-

nismus, welcher also eine *diversitas in concordantia in uno Jesu* darbietet. Da in dieser Einigung der Verschiedenen der heilige Geist es ist, der sie verbindet, so ist der Weg, welchen die mystische Theologie geht, offenbar ein Cirkel, in welchem von Gott ausgegangen und wieder zu Gott gelangt wird. Das Werden zu Christo und zu Gott, ohne Vermischung und Verlust der Selbstheit, dies wird immerfort als das Ziel bestimmt, das Gott sich bei seiner Schöpfung gesetzt hat, ein Ziel, welches dort erreicht ist, wo unser Lieben Gottes mit dem Geliebtwerden von ihm, unser Ihn-sehen mit dem Gesehenwerden von ihm Eins wird.

§. 225.

Schlussbemerkung.

Wenn die Frage, ob die zuletzt (§. 219 ff.) betrachteten Philosophen noch zu den Scholastikern und ob sie nicht vielmehr zu der folgenden Periode zu rechnen seyen, hier anders beantwortet wird als dies, namentlich hinsichtlich des *Nicolaus von Cusa,* zu geschehen pflegt, der nach vielen Darstellern der Scholastik, der Philosophie eine ganz neue Bahn gebrochen habe, so bedarf das einer Rechtfertigung. Um so mehr, als zugestanden worden ist, dass auf die Entwicklung dieser Männer Solche Einfluss gewonnen haben, die erst in der folgenden Periode zur Sprache kommen. Entscheidungsgrund für diese Anordnung, der eben darum die bloss chronologische weichen musste, ist *Gersons, Raymunds* und des *Cusaners* Stellung zur römisch-katholischen Kirche. Es ist (s. oben §. 151) das Wesen der Scholastik darein gesetzt worden, dass sie die, von den Vätern festgestellte, Kirchenlehre durch Vernunft und Philosophie zu rechtfertigen unternahm, dass sie eben darum, was man von der patristischen Philosophie eigentlich noch nicht sagen durfte, kirchliche, *in specie* römisch-katholische, Philosophie ist. Eine nothwendige Folge davon, eben darum kein unwesentlicher Umstand, war ihr Gebundenseyn an die kirchliche Sprache, an das Latein; ein andrer nicht minder charakteristischer ihre Abhängigkeit von dem kirchlich autorisirten Wissenschafts-Centro, von Paris, in Folge der es gebräuchlich ward den Styl der Scholastiker „*Parisiensem*" zu nennen. Zwar fängt es schon an in allen diesen Beziehungen sich zu ändern: *Gerson* schreibt Vieles französisch, *Raymund* war nie Lehrer in Paris, der *Cusaner* macht seine Studien ausserhalb Paris, ja, wie es scheint, seine eigentlich theologischen und philosophischen ausserhalb aller Universitäten. Aber es fängt eben nur an: *Gerson* nimmt fortwährend für Paris das Recht in Anspruch, in wissenschaftlichen Streitigkeiten end-

gültig zu entscheiden, *Raymund* schreibt in der officiellen Kirchensprache, eben so der *Cusaner*, obgleich er gesteht, dass es ihm schwer werde und er zu den seltsamsten Wortbildungen genöthigt wird. Bei allen Dreien aber steht unerschütterlich fest die Autorität der römisch-katholischen Kirche und ihres Dogma's, bei allen Dreien wird eben deswegen auch die Rechtgläubigkeit, so lange sie leben, nicht angefochten. Darum aber gehören sie, selbst wo sie von denen lernen, die eine neue Zeit repräsentiren, selbst noch nicht zu dieser. Das was man wohl, von einem modernen Standpunkte aus, das Vorreformatorische an Jenen genannt hat, dies nehmen sie nicht auf, eignen sich bloss Solches an, was mit dem Dogma der mittelalterlichen Kirche übereinstimmt. Uebrigens ist, da dem Allerletzten, dem *Nicolaus*, oben (§. 223) die Stellung dessen angewiesen ward, der alle Richtungen der Scholastik in sich zusammen-, eben darum sie abschliesst, bei diesem die Frage, ob er noch zu ihr gehöre und nicht vielmehr über sie hinausgehe, fast der Vexirfrage gleich, ob das erste Grauen der Dämmerung noch zur Nacht gehöre oder bereits zum Tage. Ganz ähnliche Bedenken wie bei diesem Vollender der scholastischen Thätigkeit haben sich bei ihrem Anfänger, dem *Erigena*, erhoben. Bei diesem konnten Einige zweifelhaft werden, ob er schon, bei dem *Cusaner* Andere, ob er noch Scholastiker sey.

Der mittelalterlichen Philosophie dritte Periode.

(Uebergangs-Periode.)

K. Hagen Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter. 3 Bde. Erlangen 1841—44. *M. Carrière* Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. Stuttg. und Tübingen 1847.

§. 226.

Von zweierlei hatte die kreuzfahrende Christenheit ihr Heil erwartet (s. oben §. 179): von dem Conflict mit dem Antichrist und von dem Besitz des heiligen Landes und Grabes. Beides ist ihr wirklich, freilich anders als sie gemeint hatte, zum Heil geworden. Das Erstere, indem die Kreuzfahrer bei den Ungläubigen, in denen sie Ungeheuer erwartet hatten, Sinn für Kunst und Wissenschaft, Zartheit und Adel der Gesinnung, endlich einen, wenn gleich abstracten, so doch auch einfachen Cultus kennen lernten, was Alles nicht verfehlen konnte, Eindruck zu machen und nachhaltige Spuren zurückzulassen. Eben so das Zweite, indem die

Erfahrung, dass Palästina um nichts heiliger war als Deutschland, Jerusalem eben so unheilig wie Paris, das Grab aber leer, ihnen klar machte, dass Heil und Heiligkeit nicht an einen Ort gebunden ist, und dass nur der Heiland der Seligmacher ist, der auferstanden in den Gläubigen lebt. Reicher an Erfahrungen, ärmer an sinnlichen Erwartungen, kehrt die Christenheit in die europäischen Verhältnisse zurück, welche während der Kreuzzüge, und zum grossen Theil durch sie, sich wesentlich umgestaltet haben. Alles erscheint vernünftiger, vergeistigt kann man sagen: das Verhältniss zwischen Herrschern und Unterthanen hat angefangen sich vernünftig zu regeln, in Frankreich durch das Wachsen der, bis dahin den Vasallen gegenüber ohnmächtigen, Königsgewalt, in England dagegen durch die Beschränkung des despotischen Uebergewichts, das sich die Könige angemasst hatten. Aus rohen Wegelagerern, was sie wenigstens zum grossen Theil gewesen waren, sind die Ritter zu gesitteten kunstliebenden Männern geworden, und was man die Romantik des Ritterthums nennt, hat sich durch die Berührung und unter dem Einfluss der Sarazenen entwickelt. In den Städtebewohnern hat die Bekanntschaft mit fremden Ländern den Unternehmungsgeist, die Aneignung mancher Einrichtungen, namentlich finanzieller, die sie im Morgenlande gefunden hatten, das Gefühl für Ordnung und Sicherheit, beides zusammen jenes Selbstgefühl des dritten Standes hervorgerufen, welches das Fundament des wahren Bürgersinnes bildet. Ja sogar die niedrigsten Landbewohner erscheinen weniger rechtlos als bisher, denn in der heiligen Vehme entstehen hier und dort Anstalten, die Jedem, dem die schwachen Gerichte das Recht, das sie ihm zugesprochen hatten, nicht zu Theil werden liessen, die Ausführung des Rechtsspruchs sichern. Diese wachsende Herrschaft der Vernunft und des Geistes in allen Verhältnissen, die Kirche allein zeigt sie nicht. Sie ist freilich in Europa geblieben, und hat sich, weil stehen geblieben, von der fortgeschrittenen Welt überholen lassen. Eben darum erscheint sie nicht mehr, wie in den bisherigen Kämpfen mit der Welt, siegesgewiss und kühn, sondern misstrauisch und ängstlich bewacht sie jetzt jede neue Regung des Geistes: Sie ahndet, dass jetzt, was früher nicht war, jede Eroberung, die er macht, ihr gefährlich werden müsse.

§. 227.

So lange die, welche dem Mittelalter als die beiden Mächtigsten gelten, der Papst und der Kaiser, ernstlich daran festhielten, dass jeder von ihnen das von den beiden Schwertern ihm zugetheilte zum Schutze Christi zu führen habe, so lange stützen sich

die beiden glanzvollen Institutionen des Mittelalters, der im Kaiserthum gipfelnde Lehnsstaat und die römische Hierarchie, gegenseitig. Männer wie *Carl der Grosse*, *Otto der Erste*, *Heinrich der Zweite*, *Gregor der Siebente* und *Innozenz der Dritte*, sie zeigen Annäherungen an das Ideal mittelalterlicher Herrlichkeit. Derselbe Kaiser aber, an dessen Hofe Abhandlungen de tribus impostoribus entstehen konnten, der kommt auch dazu die wichtigsten kaiserlichen Rechte an seine Lehnsträger zu verlieren, und wieder wo Päpste nach rein weltlicher Oberherrschaft über die Fürsten trachten, da leiten sie selbst den Zustand ein, wo Könige an den Papst gewaltsam Hand anlegen, wo die von ihnen ernannten Gegenpäpste sich unter einander als Antichristen bezeichnen und damit das Papstthum selbst um seine Achtung bringen. Immer mehr gehen die Wege der weltlichen und geistlichen Macht auseinander, obgleich darin eben so das Reich verfallen muss, das nur als heiliges römisches Autorität haben kann, wie die Kirche, die eine wirklich katholische nur werden und seyn konnte, indem die Alles umfassende Weltmacht ihr ihren schützenden Arm lieh (s. oben §. 131). In immer schneidenderem Gegensatz sieht die Kirche in dem, was Grundlage alles Staatslebens ist, im Eigenthum, in der Ehe, in dem Gehorsam, welcher frei ist, weil er sich nur auf selbst bewilligte Gesetze bezieht, nur Weltsinn, und ihre Lieblingskinder müssen sich durch Gelübde verpflichten sich alles dess zu entschlagen. Zu der Flucht vor der Welt, welche sich in der jugendlichen Gemeinde, dem kleinen Häufchen der Auserwählten, als Neigung zu Eigenthums- und Ehelosigkeit, so wie als willenloses Dulden gezeigt hatte (s. oben §. 121), verhält sich diese, von den eigentlichen Auserwählten (dem Klerus) geforderte Absonderung von der Welt, wie sich zum Natürlichen das gewaltsam Gemachte, wie sich zu den Einrichtungen der alten guten Zeit die Repristinationsversuche der Reaction verhalten. Ganz dem entsprechend macht sich im Staate, sobald er sich in ein negatives Verhältniss zum Reich Christi stellt, das Princip wieder geltend, das, mehr noch als in dem Weltreiche der Römer, in dem Reiche hatte verschwinden müssen, in dem Alles in einer einzigen Sprache redete (s. oben §. 116 u. a. a. O.), das, vor dem Christenthum Allem voranstehende, Princip der Nationalität, und zwar tritt es hier auf als bewusstes, reflectirtes, was es im Alterthum nicht gewesen war. Nationale Interessen sind es, welche die, gegen die Päpste kämpfenden, Fürsten in den Vordergrund stellen, sie sind es gewesen, die ihnen, den oft gewissenlosen, auch bei religiösen Gemüthern Anhang verschafft haben. Wie die Kirche ihre Käm-

pfer gegen die Uebergriffe der Fürsten ganz besonders aus den, keinem Lande angehörigen, Ordensgeistlichen gewählt hat, zu denen sich bald die Glieder eines neuen Ordens gesellen werden, der wegen des klaren Bewusstseyns über seine Bestimmung der Orden aller Orden und am Meisten vaterlandslos ist, eben so ist es begreiflich, dass sich politische Gegnerschaft gegen die Uebergriffe der Kirche überall mit Nationalismus, d. h. mit besonderem Betonen des Nationalitätsprincips, verbindet.

§. 228.

Wie dem Verhältniss, in welchem die Welt die Zwecke der Kirche verwirklichen musste, die Scholastik als kirchliche Philosophie entsprach und (natürlich stets nachfolgend nach §. 4) die einzelnen Phasen jenes Verhältnisses wiederholte, so entspricht dem langen Todeskampfe des Mittelalters, der nach dem Ende der Kreuzzüge eintritt, ein völliges Auseinandergehen der Elemente der Scholastik, von denen schon in ihrer Verfallperiode gezeigt worden ist, wie sie sich zu sondern beginnen, und dass sie sich trennen müssen. Diese Elemente waren gewesen der Glaube und die Weltweisheit, welche, noch ehe die Scholastiker zu einer kirchlichen Theologie gelangten, die Kirchenväter zu einer kirchlichen Lehre, d. h. zu Dogmen, verschmolzen hatten. Macht sich nun hier das eine dieser Elemente von dem anderen wieder frei, so wird gewisser Maassen der Gegensatz sich wiederholen, in dessen Ausgleichung die patristische Philosophie bestanden hatte (s. oben §. 132), der des Gnosticismus und Neoplatonismus. Es wäre auch nicht schwer, eine Menge von Berührungspunkten zwischen den Theosophen dieser Periode und den Gnostikern, so wie zwischen den Weltweisen und den Neuplatonikern nachzuweisen. Dennoch war es nothwendig, nur „gewisser Maassen“ eine Rückkehr zu statuiren, da die Gnostiker und Neuplatoniker eine Kirchen-Lehre und dann weiter eine kirchliche Wissenschaft noch vor sich, hier dagegen die beiden sich gegenüberstehenden Richtungen, dieselben hinter sich haben. Der antischolastische Charakter ist beiden, den Gottesweisen oder Theosophen, so wie den Weltweisen oder Kosmosophen, gemeinschaftlich, er erklärt Berührungspunkte namentlich bei den Anfängern dieser Richtungen, während an ihrem Culminationspunkte klar wird, wie weltvergessen die Gottesweisen sind, und wie nahe die Weltweisen an Gottvergessenheit streifen.

I.

Die Philosophie als Gottesweisheit (die Theosophen).

C. Ullmann Reformatoren vor der Reformation. 2 Bde. Hamburg 1842.

§. 229.

Bei aller, zum Theil sogar auf nachweisbare Einflüsse gegründeten, Verwandtschaft mit den Mystikern der früheren Periode, unterscheiden sich die Theosophen der Uebergangsperiode doch sehr wesentlich von den Victorinern, von *Bonaventura*, ja von *Gerson*. Während nämlich diese an das festgestellte kirchliche Dogma sich anschliessen, also an das was aus der ursprünglichen Heilsverkündigung gemacht worden war, darum aber auch nie aufhören kirchlich zu speculiren, knüpfen Jene ihre tiefsinnigen Speculationen an das ursprüngliche *κήρυγμα* an (vgl. §. 131), stellen sich also mehr auf den Gemeinde- als auf den eigentlich kirchlichen Standpunkt. Wie dieser Umstand es erklärlich macht, dass sie von der römisch-katholischen Kirche mit Misstrauen angesehn, ja zum Theil als Ketzer verdammt werden, so wieder dass den Protestanten die unter ihnen, die nicht wirklich zu ihnen gehören, als Vorläufer ihres eignen Standpunktes gelten. Nach dem oben aufgestellten Begriff der Scholastik durften die älteren Mystiker nicht von ihr getrennt werden, und der eine *Bonaventura* würde ausreichen um zu beweisen, dass Mystiker und Scholastiker keinen Gegensatz bilden. Erst die Mystiker der Uebergangsperiode, die eben als Theosophen bezeichnet worden sind, sind Antischolastiker. Nach dem was oben gesagt worden, wird man es keinen unwesentlichen Umstand nennen, dass die Victoriner und *Bonaventura* lateinisch schrieben, Letzterer selbst wo er dichtete, während die Mystiker des vierzehnten und der folgenden Jahrhunderte in der Volkssprache schreiben, ja die Ersteren zu denen gehören, welchen die eigne Sprache unendlich viel verdankt. Auch dass sie ihre Lehren nicht in Commentaren zu den Sentenzen, sondern in an das Volk gerichteten Predigten entwickelten, muss charakteristich genannt werden. *Gersons* Predigten sind an Kleriker und Professoren gerichtet, und werden darum lateinisch gehalten.

§. 230.

A. Meister Eckhart und die speculative Mystik.

K. Schmidt in Studien und Kritiken von *Umbreit* und *Ullmann* Jahrg. 1839. 3tes Heft. *Martensen* Meister Eckart. Hamburg 1842. *Jos. Bach* Meister Eckhart der Vater der deutschen Speculation. Wien 1864.

1. In der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, wahrscheinlich in Sachsen geboren, durch seine Studien in Paris mit

Kirchenvätern und Scholastikern so wie mit der Aristotelischen Philosophie gründlich vertraut gemacht, erscheint der Bruder *Eckhart* im J. 1304 als Provinzial des Dominicanerordens für Sachsen, im folgenden Jahre als General-Vicar für Böhmen und zeichnet sich in beiden Stellen durch seine wohlthätigen Reformen und seine Predigten aus. Es folgt eine Zeit, wo man ihn aus dem Gesichte verliert und er, wahrscheinlich in Strassburg, mit Begharden und Brüdern des freien Geistes scheint in Berührung gestanden zu haben. Später sammelt seine Wirksamkeit in der Schule und auf der Kanzel seines Klosters in Cöln viele Schüler um ihn; unter diesen *Suso* und *Tauler*. Der heftigste Gegner der Begharden, *Heinrich von Virrenberg*, Erzbischof von Cöln, verurtheilt seine Lehren und erlangt, da *Eckhart* sich nicht fügen will, die Bestätigung seines Urtheils durch den Papst, worauf er im J. 1327 seine Lehren feierlich widerruft, aber auch bald darauf stirbt. Seine gelehrten Arbeiten, von welchen *Tritheim* viele angegeben hat, sind grösstentheils verloren. Seine Predigten, die zuerst in der Sammlung der *Tauler*'schen zu Basel 1521 und 22 erschienen, sind vollständiger nebst einigen kleineren Aufsätzen von *Pfeiffer* herausgegeben (Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. 2r Bd. Leipzig 1857).

2. Als der Fundamentalgedanke, auf den *Eckhart* bei allen seinen Speculationen immer wieder zurückkommt, muss der angesehen werden, dass Gott, um aus der dunklen und finsteren Gottheit, da er nur Wesen ist, zum wirklichen lebendigen Gott zu werden, sich aussprechen und erkennen, „sich bekennen und sein Wort sprechen" muss (bei *Pfeiff.* p. 180. 181. 11). Das Wort nun, welches Gott ausspricht, ist der Sohn, dem der Vater Alles mittheilt, so dass er gar nichts für sich behält; darum auch die Productionsfähigkeit nicht, so dass der Sohn gleichfalls producirt und „in demselben Ursprunge da der Sohn urspringet, da urspringet auch der heilige Geist und fliesset aus" (p. 63). Indem der Geist den Vater und Sohn mit einander verbindet, ist er die „Minne" und ist die Lust an sich selber; darum liegt „sein Wesen und Leben darin, dass er minnen muss, es sey ihm lieb oder leid" (p. 31). Gott bleibt, indem er sich ausspricht, in sich; sein Ausgang ist sein Eingang (p. 92), und dieser Aus- und Eingang geschah nicht nur, er geschieht und wird geschehen, weil er ein ewiger Ausfluss ist (p. 391). Das Weitere aber ist, dass mit diesem innengöttlichen Aussprechen seiner selbst, sogleich auch ein Aussprechen von Solchem gesetzt ist, das nicht Gott ist. Da Gott allein wahrhaftiges Seyn, so ist dies was nicht Er ist, Nichts. Die Creatur ist

daher nicht nur aus Nichts, sondern für sich genommen ist sie selbst Nichts (p. 136). Zöge Gott aus ihnen das Seine zurück, so würden die Dinge wieder zu nichte (p. 51). Dieses Seine ist Er selbst, denn nur Gott kommt Istheit zu, weil er alleine ist (p. 162). Was die Dinge in Wahrheit sind, sind sie in Gott (p. 162), oder was dasselbe heisst, das eigentlich Wahre in ihnen ist Gott. Dieses eigentlich Reale in den Dingen spricht Gott aus, indem er sich selbst ausspricht; er ist so sehr ihr Seyn und Wesen, dass *Eckhart* sich bis zu den Ausdrücken versteigt, Gott sey alle Dinge und Alles sey Gott (p. 163. p. 37. p. 14). Gott ist in den Dingen nicht nach seiner Natur, nicht als Person, sondern die Dinge sind Gottes voll nach seinem Wesen (p. 389). Weil Er in den Creaturen ist, deswegen liebt er die Creaturen, er minnet in ihnen sich selbst. Mit derselben Minne, mit der Gott den eingebornen Sohn minnet, mit derselben auch mich und in dieser Weise geht der heilige Geist aus (p. 146). Mit derselben Liebe, mit der Gott sich minnet, minnet er alle Creaturen. Nicht aber als Creaturen (p. 180). Das nämlich, was sie zu Creaturen und Dingen macht, das ist ihre Anderheit, ihr Hie und Nu, ihre Zahl, Eigenschaft und Weise, ohne welche Alles nur Ein Wesen wäre (p. 87), dies aber ist Alles eigentlich Nichts, es ist also für Gott nicht da. Von diesem Allen, von Zeit, Raum, Zahl, Eigenschaft, Weise u. s. w. muss man absehn, wenn man das sehen will was in ihnen wahrhaft Ist; dies ist natürlich in allen Dingen gut, alle Schranke und alles Uebel der Dinge ist nur ihr Nichts. Wie die Kohle meine Hand nur brennt, weil meine Hand nicht der Kohle Wärme hat, so liegt auch die Qual der Hölle eigentlich in dem Nichts-seyn, so dass man sagen kann: das Nichts ist das was in der Hölle peinigt (p. 65). Natürlich aber ist die Creatur, sofern sie in sich selber steht, nicht gut (p. 184).

3. In allen Dingen wird also, nur in jedem in besonderer und darum mit Nichtigkeit behafteter Weise, Gott offenbar; sie sind seine Abbilder. Weil aber Gott ein denkendes Wesen, so sind die nicht denkenden Wesen nur seine Fusstapfen, dagegen ist die Seele sein Ebenbild (p. 11). Vor Allen ist es der Mensch, in dem die Seele mit dem Leibe verbunden, und den *Eckhart*, zwar nicht immer aber oft, weit über die Engel setzt (u. A. p. 36). Wie Gott alle Dinge ist, weil er alle Dinge in sich enthält, so ist auch die Seele alle Dinge, weil sie aller Dinge edelstes (p. 323). In den drei obersten Kräften der Menschenseele, der Erkenntniss, dem Kriegenden oder Zornigen (*irascibile*) und dem Willen spiegelt sich Vater, Sohn und heiliger Geist (p. 171). Wie alle Dinge nach

dem Grunde zurückstreben, aus dem sie stammen, so auch der Mensch, nur ist bei dem Menschen diese Rückkehr eine bewusste, und darum weiss sich Gott in dem Menschen als von diesem gewusst. Weil nun aber in der menschlichen Seele alle Dinge idealiter („vernünftig") enthalten sind, so werden sie, indem die denkende Seele zu Gott zurückkehrt, zu Gott zurückgeführt (p. 180). Zwischen Gott und der Creatur findet darum ein Verhältniss gegenseitiger Hingabe statt, das beiden Theilen gleich wesentlich ist. Gott sehen und erkennen und von ihm gesehen und erkannt werden ist Eins (p. 38). Gott mag daher unser so wenig entbehren, als wir seiner (p. 60). Die gegenseitige Vereinigung zwischen Gott und Menschen, die Minne oder Liebe, ist von Seiten Gottes ein Thun, aber kein beliebiges, denn „Ihm ist es nöther zu geben als uns zu nehmen" (p. 149); dies aber enthebt uns nicht der Dankbarkeit, vielmehr dass Er uns lieben muss dafür danken wir ihm. Von Seiten des Menschen ist jene Vereinigung zunächst ein Leiden, an das sich aber eine thätige Hin- und Rückgabe schliesst: die Seele soll „eine Jungfrau die ein Weib ist" seyn, d. h. sie soll empfangen um zu gebähren (p. 43). Da diese Liebe nicht eigentlich in uns ist, sondern wir in ihr sind (p. 31), und da sie darin besteht, dass Gott in dem Menschen denkt und will, so hat der Mensch sein eignes Denken und Wollen aufzugeben, Nichts zu wollen als Gott. Wer noch etwas neben Gott will findet Ihn nicht, wer nur Ihn will, findet mit und neben Ihm Alles (u. A. p. 56). Wenn des Menschen Wille Gottes Wille wird, so ist das gut; wenn aber Gottes Wille des Menschen Wille wird, so ist das besser: dort fügt sich der Mensch nur, hier dagegen wird Gott in ihm geboren, und darin der Zweck der Weltschöpfung erreicht (p. 55. 104). Dies Geborenwerden Gottes in der Seele verbindet beide zu der Einheit, in der Gott kein grösseres Leid geschehn kann, als dass der Mensch gegen seine eigne Seligkeit etwas thue, und dem Menschen kein grösseres Glück, als dass Gottes Wille geschehe und Gottes Ehre gewahrt werde. Der Mensch, der seinen Willen ganz Gott hingab, der „vahet und bindet" den Willen Gottes, so dass dieser nicht mag was jener nicht will (p. 54). In dieser Hingabe wird der Mensch durch Gnade zu dem was Gott von Natur ist (p. 185). Dabei muss aber nie vergessen werden, dass ein grosser Unterschied Statt findet zwischen Einem Menschen (Burchard, Heinrich) und dem Menschen oder der Menschheit. Die letztere oder die menschliche Natur hat Christus angenommen; zum Glück, denn wäre er nur ein Mensch geworden, so hülfe uns das wenig (p. 64). Jetzt aber ist, so weit ich nicht Burchard oder

Heinrich, sondern Mensch bin, was Gott Christo gab auch mein. Ja gegeben ist eigentlich mir noch mehr als Christo, da er ja Alles von Ewigkeit her schon besass (p. 56). Dazu aber muss Alles, was zu Einem Menschen macht, aufgegeben und darf nicht der geringste Unterschied gemacht werden zwischen mir selbst, meinem Freunde und Einem jenseits des Meeres, den ich nie sah. Die Person muss aufgehört haben, damit der Mensch da sey (p. 65). Wo die persönliche, creatürliche, Weise ausgegangen, Gott in der Seele geboren ist, da weiss der Mensch sich gleich Christo als Kind, Sohn, Gottes; da ist ihm aber auch nichts mehr vorenthalten; wie Gott ihm zu Willen, so thut er sich ihm auch zu wissen, verbirgt ihm Nichts (p. 66. 63). Nicht durch unser natürliches Verständniss erkennen wir Gott, denn dem ist Er unfassbar, sondern dadurch, dass wir von Ihm in das Licht erhoben werden, in dem Er sich offenbart.

4. Was den Menschen von Gott trennt, ist nur das Festhalten an sich selber und dem Seinigen. Mit diesem hört auch die Trennung von Gott auf. So weit darum der Mensch sich selbst abgeschieden ist, so weit wird er Gott und also alle Dinge (p. 163). „Du sollst entsinken deiner Deinesheit und soll dein Dein in seinem Mein ein Mein werden“ ruft *Eckhart* der Seele zu und verheisst ihr dafür die Vereinigung mit Gott, nicht wie Er dies oder das ist, sondern wie er über jede Bestimmtheit hinaus, und gewisser Maassen das Nichts ist (p. 318. 319). Die reine Gottheit ohne alles „Mitwesen“ (Accidens), diese soll der Mensch in sich aufnehmen (p. 163. 164). Demuth und heisses Begehren sind die Mittel dazu, denen Gott nicht widerstehen kann, die ihn bezwingen (p. 168). Weil die Seele in Gott ihren eigentlichen Ort hat (p. 154), deswegen ist die selige Vereinigung mit Gott Ruhe; sie ist das Ziel der Weltschöpfung (p. 152). Ruhe ist aber nicht Unthätigkeit, sie ist „Freiheit der Bewegung“ (p. 605). Wie *Eckhart* nicht will, dass aus seiner Behauptung, dass das ewige Leben in der Erkenntniss bestehe, gefolgert werde, sie bestehe nicht in der Minne, d. h. dem Willen (p. 359), so warnt er, namentlich in der überhaupt sehr merkwürdigen Predigt über Martha und Maria (p. 47—53), vor allem unthätigen Quietismus. Nur sollen die Werke nicht abgesehn von der Gesinnung hochgestellt werden. Absichtslosigkeit entschuldigt jedes Verbrechen, ohne die fromme Absicht hilft alles Fasten, Wachen und Beten nichts. Ueberhaupt quäle man sich nicht zuerst damit ab, was man zu thun habe, sondern gebe seine Seele Gott hin und lasse sich dann gehn. Dass man auf rechtem Wege, sieht man daraus, dass Einem Gott immer

lieber, die Dinge immer gleichgültiger werden (p. 178. 179). Zwischen beide, darum zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit, ist die Seele gestellt. Keiner von beiden „geeignet" steht es ihr frei sich der einen oder der anderen hinzugeben. Hält sie fest an dem Nichtigen, an dem Unterschiede von nun und gestern und morgen, so lebt sie in der Verdammniss, weil sie in Gott ist, aber widerwillig (p. 169); will sie aber das Nichtige nicht festhalten, verzichtet auf alles Zeitliche, darum auch auf das eigne Wollen und die eigne Meinung, dann ist sie selig, auch weil sie in Gott ist, aber willig. Da wird ihr Alles zu einem ewigen Nun, wie es für Gott ist, Zeit wird ihr wie Ewigkeit und die drei höheren Kräfte der Seele werden zum Sitz der höchsten Tugenden, des Glaubens, der Hoffnung, der Minne (p. 171 ff. Etwas anders p. 319 ff.). Die letzte der drei, das eigentliche ewige Leben, besteht in der Gelassenheit, der Alles recht ist was Gott thut, und wäre es auch dass Er uns verlassen und ohne Trost lassen wollte, wie einst Christum (p. 182).

5. Den aller entschiedensten Einfluss hat *Eckhart* gehabt auf *Heinrich Suso* (vgl. *M. Diepenbrock* Heinrich Suso's genannt Amandus Leben und Schriften. Regensb. 1829). Im J. 1300 in Schwaben in der Familie *von Berg* geboren, nannte er sich wegen der Frömmigkeit seiner Mutter nach deren Familiennamen *Seuss* oder *Süss*, der, latinisirt, zu *Suso* wurde. Nach seinem Tode hat man ihm den Beinamen *Amandus* beigelegt. Früh in den Dominicanerorden eingetreten, fand sein poetisches Gemüth in dem „süssen Trank", den ihm der „hohe und heilige" Meister *Eckhart* bot, am Meisten Befriedigung. Die „Minne", bei ihm zugleich in ritterlicher Weise gefasst, ward der leitende Gedanke seines Lebens, den er theils als wandernder Prediger, theils als Schriftsteller in gebundener und ungebundener Rede überall aussprach. Er ist am 25. Jan. 1365 in Ulm im Kloster seines Ordens gestorben. Unter seine Schriften, die wahrscheinlich alle deutsch geschrieben, zum Theil von ihm selbst ins Lateinische übersetzt wurden, ward früher auch die von den neun Felsen gezählt, die gegenwärtig ziemlich allgemein dem *Rulmann Merswein*, einem frommen Laien in Strassburg, zugeschrieben wird. Das Buch ist 1352 geschrieben und schildert in einer Vision die Verdorbenheit aller Stände, so wie die neun Stufen, welche erstiegen werden müssen, wenn der Mensch dahin gelangen soll, seinem Eigenwillen ganz abzusterben.

6. Auch für *Johann Tauler* (1290—1361) waren wohl weniger die scholastischen Studien, die er gemacht hat, als der Un-

terricht und die hinreissenden Reden *Eckhart's*, die Basis geworden, auf der sein früh erworbner Ruhm als Kanzelredner ruhte. Aus der Art und Weise aber, wie in reiferem Alter durch einen frommen Laien — (*Nicolaus* von Basel, der an der Spitze der waldensischen Gottesfreunde stand und später in Vienne als Ketzer verbrannt wurde) — der glänzende und gefeierte Redner zu einem die Herzen erschütternden Glaubensboten wird, scheint hervorzugehn, dass er anfänglich nur die intellectuelle, man möchte sagen geistreiche, Seite der Eckhartschen Mystik gewürdigt, und auch diese (vielleicht mehr als *Eckhart* selbst) in seinen Predigten geltend gemacht habe. Nachdem aber jener Laie ihn darauf aufmerksam gemacht hatte, dass seine Predigten mehr glänzten als erwärmten, ändert sich dies. Die praktische Seite tritt in den Predigten, die er in den ersten zehn Jahren nach seiner Umkehr gehalten hat, viel mehr hervor. *Ruysbroek* (s. §. 231), dessen Umgang er in jener Zeit gesucht hat, mag ihn darin wohl bestärkt haben. Jetzt ist es nicht, wie bei *Eckhart*, die mystische Wiederholung Christi in uns, die er predigt, als vielmehr die Mahnung, dass man dem armen und demüthigen Leben Christi nachfolgen solle. Wird doch seine Schrift von der Nachfolgung des armen Lebens Christi zu seinen vorzüglichsten gerechnet. Wo rein speculative Sätze bei ihm vorkommen, stimmen sie ganz, oft wörtlich, mit denen *Eckharts* überein. Die älteste Ausgabe seiner Predigten ist die Leipziger vom J. 1498, ihr folgt die Augsburger vom J. 1508, dann 1521 die Basler von *Rynmann*; nach der Cölner Ausgabe von *Peter* von Nymwegen 1543 ist die lateinische Paraphrase des *Surius* gemacht, Cöln 1548 Fol. Uebersetzungen in neuere Sprachen sind oft gemacht. Unter den hochdeutschen kann die von *Schlosser* (Frankf. 1826) und, als die neueste, die von *Kuntze* und *Biesenthal* genannt werden (Berlin 3 Bde.). Eine gute Monographie über *Tauler* hat *C. Schmidt* gegeben (Johannes Tauler von Strassburg. Hamburg 1841). Dass *Luther Tauler* sehr hoch stellte, der Doctor *Eck* dagegen ihn einen der Ketzerei verdächtigen Träumer nennt, kann nicht befremden.

7. Noch viel mehr Uebereinstimmung als diese persönlichen Schüler des Meisters *Eckhart* zeigt mit ihm der unbekannte Verfasser der Deutschen Theologie (herausg. von *Luther* 1518, dann sehr oft). Einen grossen Theil der Sätze, welche in den sechs und funfzig Capiteln dieses Büchleins enthalten sind, kann man wörtlich bei *Eckhart* finden. Kaum einen wird man finden, der mit dem stritte was *Eckhart* gesagt hat, nur dass bei diesem die Form der Predigt eine, oft an die Hyperbel streifende, Le-

bendigkeit des Ausdrucks zur Folge hat, die der ruhige Ton der späteren Abhandlung nicht fordert. Man hat aber diesen Unterschied überschätzt, wenn man gesagt hat, der Pantheismus *Eckharts* sey in der deutschen Theologie vermieden: *Eckhart* ist nicht so sehr, die deutsche Theologie nicht so wenig pantheistisch, als Jene meinen. Die Grundgedanken: dass Gott das Vollkommene weil das Eine, weil Alles und über Allem, dagegen die Dinge unvollkommen weil zertheilt und dies und das, — dass die Gottheit nur dadurch dass sie sich ausspricht („veriehet") zu Gott wird, — dass Gott zwar auch ohne Creatur Offenbarung und Liebe, aber nur wesentlich und ursprünglich, nicht förmlich und wirklich wäre, — dass die Creatur nur dadurch von Gott abfällt, dass sie das Ich Mich und Mein will anstatt nur Gott zu wollen, so dass Adam, alter Mensch, Natur, Teufel, Sich Annehmen, Ich und Mein ganz dasselbe bedeutet, — dass nur in dem vermenschten Gott oder dem vergotteten Menschen, d. h. in dem in welchem, weil er sich aufgab, *Christus* lebt, das Heil sich finde, — dass der Wille frei und edel sey so lange Gott in ihm lebt, durch Abkehr aber von Gott zum (leib-) eigenen d. h. unfreien Willen werde, — dass die Hölle selbst zum Himmel wird, sobald das eigne Wollen aufhört u. s. w. — alle diese Lehren finden sich schon bei *Eckhart*. Die deutsche Theologie hat sie aber conciser gefasst, und, weil ihr Verfasser die Verirrungen des „freien Geistes", gegen den er oft polemisirt, kannte, in einer Weise ausgedrückt, welche die Gefahr des Misverständnisses mindert. *Eckhart*, der gerade durch die Kühnheit seines Ausdrucks oft besonders ergreift, lässt manchmal den Gedanken aufkommen, er habe absichtlich paradox gesprochen. Da war es freilich nicht unverschuldet, dass man ihn heterodox fand und noch findet.

§. 231.

B. Ruysbroek und die praktische Mystik.

I. G. V. Engelhardt Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroek. Erlangen 1838. (Vgl. §. 172.)

1. *Johannes*, dem anstatt seines vergessenen Familiennamens der seines Geburtsortes *Ruysbroek* (auch *Rusbrock, Rusbroch* u. dgl.) beigelegt wird, ist im J. 1293 geboren, ward, mittelmässig unterrichtet, in seinem vier und zwanzigsten Jahre Priester und Vicar an der St. Gudulakirche in Brüssel, zog sich aber als Sechziger in das Augustinerkloster zu Grünthal zurück, als dessen Prior er, nachdem man ihm wegen seiner mystischen Eingebungen den Beinamen des *Doctor extaticus* gegeben, am 2ten

Decbr. 1381 gestorben ist. Die meisten seiner Schriften sind in brabantischer Sprache verfasst, sein Schüler aber *Gerhard de Groot* und nach diesem *Surius* haben sie ins Lateinische übersetzt, und so sind sie im J. 1552, und dann 1609 und 1613 gedruckt. Unter den 14 Schriften, die diese Sammlung enthält — (Speculum aeternae salutis, Commentaria in tabernaculum foederis, De praecipuis quibusdam virtutibus, De fide et judicio, De quatuor subtilibus tentationibus, De septem custodiis, De septem gradibus amoris, de ornatu spiritualium nuptiarum, De calculo, Regnum Dei amantium, De vera contemplatione, Epistolae septem, Cantiones duae, Samuel s. de alta contemplatione) — ist die vom Schmucke der geistlichen Hochzeit die bedeutendste.

2. Zu der Einheit mit Gott, die auch bei *Ruysbroek* das letzte Ziel ist, gelangt man nach ihm entweder durch praktische Askese, oder durch inneres Leben, in dem wir uns Gott so hingeben, dass er stündlich in uns geboren wird, endlich aber durch den allerhöchsten Grad der Contemplation, in dem selbst die Lust des inneren Lebens aufhört und der lauteren Ruhe und Gelassenheit Platz macht. Der Hauptunterschied zwischen *Ruysbroek* und *Eckhart* liegt darin, dass dieser immer die Einigung als schon erreicht darstellt, während Jener mehr das Erreichen, darum aber auch die Mittel desselben schildert. Darum wird er nicht müde die verschiedenen Arten der Einkehr Christi, die verschiedenen Begegnungen mit ihm, die einzelnen Momente der Begnadigung, die zuvorkommende Gnade, den freien Willen, das gute Gewissen u. s. w. aufzuzählen, und man kann es charakteristisch finden, dass, während *Eckhart* sich darin gefällt zu zeigen, dass der Mensch ein *Christus* ist, *Ruysbroek* ihn ermahnt ein *Petrus, Jacobus, Johannes* zu werden. Ein Vergleich beider muss daher auf *Eckhart* den Schein des Pantheismus werfen. Liegt doch wirklich der Unterschied zwischen der Einheit mit Gott, die der Pantheist lehrt, und der *unio mystica* besonders darin, dass die letztere durch Tilgung der Sünde vermittelt, jene dagegen eine unmittelbare und natürliche ist, so dass *Ruysbroek* den Hauptpunkt ganz richtig trifft, wenn er, nachdem er eine Menge von pantheistischen Irrthümern geschildert und classificirt hat, zuletzt besonders dies an ihnen rügt, dass nach ihnen die Ruhe durch blosse Natur erreicht werde, und geht doch *Eckhart* wirklich über die Vermittelungen, die zu jenem Ziele führen, oft etwas eilig hinweg. Dass bei diesem Unterschiede *Eckhart* mehr Berührungspunkte mit *Erigena*, *Ruysbroek* mit den Victorinern zeigt, darf nicht befremden.

3. Die Lehre von der Dreieinigkeit, so sehr *Ruysbroek* sie

auch von der Schöpfungslehre zu sondern sucht, steht doch bei ihm in der engsten Verbindung mit derselben: durch die ewige Zeugung des Wortes sind alle Creaturen von Ewigkeit her aus Gott hervorgegangen. Gott erkannte sie, ehe sie zeitlich als Creaturen wurden, in sich selbst in einer gewissen, aber nicht gänzlichen, Anderheit. Dieses ewige Leben der Creaturen ist der eigentliche Grund *(ratio)* ihrer zeitlich geschaffenen Wesenheit, es ist ihre Idee. Durch sie, ihr Urbild, sind die Dinge Gott ähnlich, der sich in sofern in den Dingen erkennt, als er sich in ihrem Urbilde erkennt. In ihrem Urbilde haben die Dinge ihre Gottähnlichkeit; ihr Streben nach dem Urbilde, als dem Grunde ihres Wesens ist darum Streben nach Gottähnlichkeit. In dem Menschen, bei dem dieses Streben ein bewusstes ist, fällt die Erreichung desselben mit dem Walten der Liebe zusammen, die den Menschen gottförmig macht. In dem höchsten Grade hört jedes Wissen von Gott und von uns selbst auf; wir werden nicht Gott, sondern werden Liebe, sind selbst die Ruhe und Seligkeit. Bedingung der Erreichung des Ziels ist, dass der Mensch sich selber sterbe. Dies Sterben ist im Theoretischen: ein Aufgeben des Wissens und Hineingehn in die Finsterniss des Nichtwissens, in der die Sonne der Offenbarung aufgeht, im Praktischen: ein Aufgeben des eignen Thuns und Wirkens an das Gewirktwerden durch Gott. Durch dieses Von-sich-selbst-lassen und Ueberwinden des eignen Willens gelangt der Mensch dazu, dass Gottes Wille seine höchste Freude, und darin besteht die wahre Gelassenheit und Ruhe.

4. Wie sich an *Eckhart Suso, Tauler* und später die deutsche Theologie anschliessen, so bleibt auch *Ruysbroek* nicht ohne Anhänger und Fortbildner seiner Lehre. Zuerst ist *Geert de Groot (Gerhardus Magnus)* zu nennen, der 1340 geboren, in Paris gebildet, eine Zeit lang in Cöln mit Beifall Philosophie gelehrt hatte, dann aber nach einer plötzlichen Sinnesänderung als Volksredner auftrat, und in Folge seiner Bekanntschaft mit dem greisen *Ruysbrock* der Stifter der Brüderschaft zum gemeinsamen Leben (Collatienbrüder, Fraterherren, Hieronymianer u. s. w.) wurde, die sich bald im Besitz vieler Bruderhäuser befand. *Gerhard* starb den 20. Aug. 1384, aber die Brüderschaft verfolgte seine Zwecke weiter, unter welchen nicht der unbedeutendste war, durch Bibelübersetzungen und den Gebrauch der Landessprache im religiösen und kirchlichen Leben das niedere Volk demselben zu gewinnen. In dem ältesten dieser Bruderhäuser, zu Deventer, ward nun auch der erzogen, dem die Brüderschaft ihren höchsten Ruhm verdankt, *Thomas (Hamerken,* latinisirt *Malleolus,* gewöhnlich

aber nach seinem bei Cöln gelegenen Geburtsort Kempen *a Kempis* genannt), der im J. 1380 geboren, vom dreizehnten bis zwanzigsten Jahre in Deventer unterrichtet, nach siebenjährigem Noviziat als regulirter Canoniker in das Kloster St. Agnes nahe bei Zwolle trat, welches aus jener Brüderschaft hervorgegangen war, wo er bis an seinen Tod (1471), zuletzt als Subprior gelebt hat. Unter seinen Werken, die zuerst 1494, später in Antwerpen von dem Jesuiten *Sommalius* im J. 1609 herausgegeben wurden, welche letztere Ausgabe vielen anderen, namentlich der Cölner in 2 Quartbänden 1725, zu Grunde liegt, ist keines so berühmt geworden als de imitatione Christi libb. IV. Da dies Werk in den ältesten Handschriften, selbst in den von *Thomas* selbst angefertigten, keinen Autornamen angibt, so ist es auch Anderen zugeschrieben. Mit dem grössten Schein von Wahrscheinlichkeit hat im J. 1616 der Benedictiner *Constantius Cajetanus* dieses Werk dem, im dreizehnten Jahrhundert lebenden *Johann Gersen*, Abt von Vercelli zuzuschreiben versucht. Im Wesentlichen sind es nur seine Gründe, welche in neuerer Zeit von *Gregory* in Paris im J. 1827, *Paravia* in Turin 1853 und *Renan* in Paris 1862 wiederholt worden sind; da er aber bereits von *Amort* schlagend widerlegt war, so brauchten *Silbert, Ullmann* u. A. nur zu wiederholen, was *Amort* bereits gesagt hatte. Dass *Nicolaus von Cusa*, der nachweislich der Imitatio Vieles dankt, dort wo er den Meister *Eckhart* rühmend erwähnt, neben ihm *abbatem Vercellensem* anführt (Apolog. doct. ignor. fol. 37), ist nicht wichtig genug, um die Gegengründe, unter welchen die vielen Germanismen der Schrift nicht die unwichtigsten sind, zu schwächen. *Thomas* muss, wie die Sache bis jetzt steht, als der Verfasser dieser Schrift gelten, die nächst der Bibel vielleicht am häufigsten gedruckt sein möchte. Mit allen Uebersetzungen soll es gegen zweitausend, darunter allein tausend französische, Ausgaben geben. Schon dieser Umstand übrigens zeigt an, dass das Werk nicht als ein wissenschaftliches beurtheilt werden darf, sondern ein grösseres Publicum hat als das welches sich mit Wissenschaft zu thun macht. Darum ist es auch ein unglücklicher Einfall, die Nachfolge Christi mit der deutschen Theologie zu vergleichen; damit schadet man beiden Schriften, die jede in ihrer Art so bewundernswerth sind. Die Nachfolge Christi will nur ein Andachtsbuch seyn und ist als solches vortrefflich, vielleicht unübertroffen. Dass die Jesuiten vor Allen es in Aufnahme gebracht haben, hat in den Augen beschränkter Jesuitenfeinde ihm geschadet. Interessant ist, wenn man dieses Buch mit paränetischen Schriften z. B. des *Bonaventura* oder *Gerson* vergleicht, zu

sehen, wie sehr hier die Lehren zurücktreten, welche der spätere Protestantismus verwarf, z. B. der Mariendienst.

§. 233.
Uebergang zum Höhepunkt der Mystik.

1. Einen der wichtigsten, vielleicht den allerwichtigsten, Canal, durch welchen sich die Ideen sowol der speculativen als der praktischen Mystik auf den fortpflanzen, in welchem die Theosophie der Uebergangsperiode ihre Blüthe erreicht, bildet *Luther* (1483 Nov. 10.—1546 Febr. 18.). Herausgeber der deutschen Theologie und warmer Verehrer von *Tauler*, hat sein inniges Verhältniss zu dem praktischen Mystiker *Staupitz* seinen Sinn für Schriften wie die Nachfolge Christi nur noch steigern können. Wie sehr in diesem Manne, dessen Wesen kein menschliches, namentlich kein deutsches, Element ausschloss, auch die mystische Seite mächtig war, darauf hat in neurer Zeit besonders *Weisse* (Martinus Lutherus etc. Lips. 1845 und ausführlicher in: die Christologie Luthers Leipz. 1852) aufmerksam gemacht. Er hat zugleich mit Recht darauf hingewiesen, dass in vielen Punkten die Lehren *Andreas Osianders* (1498—1552), welchen die orthodoxen Lutheraner verdammten, mit Luthers persönlichen Ansichten mehr übereinstimmten, als die seiner Gegner.

2. Das Gleiche gilt in noch höherem Grade von den Lehren *Schwenckfelds* und vielleicht war es das Gefühl, dass hier wirklich nur die Consequenzen aus den eignen Lehren gezogen wurden, was *Luthern* mit solcher Härte über den edlen Mann urtheilen lässt. Im Wohnsitz seiner Väter zu Ossing in Schlesien im J. 1490 geboren, war *Caspar Schwenckfeld* von Ossing im J. 1519 für die Neuerungen *Luthers* gewonnen. Sein ernster Sinn und reiner Eifer für Wahrheit liess ihn nicht dabei stehen bleiben. Er konnte, um seine eignen Worte zu brauchen, nicht bloss nach- er musste fortfahren, und das Sehen durch fremde Augen hat er Zeitlebens verachtet und getadelt. Schon im J. 1527 erliess er, von Liegnitz aus, wo er ein Herzogliches Amt bekleidete, seinen „Sendbrief an alle christgläubige Menschen vom Grund und Ursache des Irrthums im Artikel vom Sacrament des Nachtmahls", in dem er gegen die fleischliche Auffassung der Sacramente durch Katholiken und Lutheraner, eben so aber auch gegen die *Zwingli's* und der Taufgläubigen polemisirt, und seine Lehre, die er als die wahre Mitte zwischen jenen vier Secten bezeichnet, entwickelt. Es ist dieselbe, der er sein ganzes Leben hindurch treu geblieben ist, und die er (indem er in den Worten Das ist mein Leib „Das" als

Prädicat des Satzes nimmt) auch als die allein exegetisch haltbare bezeichnet, dass sich an das Geniessen Christi, der geistigen Nahrung, durch Glauben und Hingabe, auf das Geheiss desselben die äussere Handlung schliessen müsse, in der sein Gedächtniss gefeiert und sein Tod verkündigt werde. Die Verfolgungen der Lutheraner, die er sich dadurch auf den Hals zog, zwangen ihn schon im folgenden Jahr sein Vaterland zu verlassen, und er ist von da an von Ort zu Ort gezogen, hat verborgen besonders in Schwaben und am Rhein gelebt und ist im J. 1561, wahrscheinlich in Ulm, gestorben. Dass *Schwenckfeld* in allen seinen Streitschriften, in die der eigentlich friedfertige Mann hineingezogen wird, immer auf das Sacrament zurückkommt, hat seinen Grund darin, dass er in der Lutherischen Sacramentenlehre den Culminationspunkt der Richtung sieht, die er als fleischliche an den Lutherischen tadelt. Was er nämlich immer und immer ihnen vorwirft ist, dass sie das Ewige und Innere mit dem Zeitlichen und Aeusseren verwechseln, und eben darum an die Stelle des wahren allein seligmachenden Glaubens den historischen oder Vernunft-Glauben setzen. Was von dem ewigen Worte Gottes, das in Christo Fleisch geworden ist, und als verklärter Mensch zur Rechten Gottes sitzt, vollständig richtig ist, das beziehen sie auf das geschriebene Bibelwort, ja auf das Wort, das auf der Kanzel aus dem Munde ihrer Pastoren geht: in ihm allein soll das Heil liegen. Was von dem verklärten Christo ganz richtig ist, dass der Genuss seines verklärten Fleisches und Blutes als alleinige Nahrung den Gläubigen Vergebung der Sünden gewähre, das beziehen sie auf den leiblichen Genuss des Brotes und Weines, und behaupten, dass dadurch Christus sich sogar mit dem Ungläubigen verbinde. An die Stelle der *ecclesia interna*, ausser der es allerdings kein Heil gibt, haben sie ihre nur zu verderbte *ecclesia externa* ohne Bann und Kirchenzucht, ohne Wiedergeburt und Heiligung, gestellt, und beschwichtigen die Gewissen anstatt sie zu schärfen. Immer mehr werde von ihnen, sagt er, der Ruhm und die Ehre Christi verkürzt, seine Wirksamkeit an ihre Predigt gebunden, endlich ihre Pastoren zu denen gemacht, welche die Vergebung gewähren, statt dass ihr Beruf nur sey Zeugniss abzulegen für dieselbe. Von Sammlungen der Werke *Schwenckfelds* kenne ich: Epistolar des Edlen von Gott hochbegnadigten Herrn Caspar Schwenckfelds von Ossing aus der Schlesien u. s. w. Der erste Theil 1566 (s. l. vielleicht Strassburg), Fol. welcher hundert in den Jahren 1531—33 geschriebene Briefe enthält. Der andere Theil 1570 (s. l. Ebendaselbst) enthält zuerst vier Sendbriefe an alle christgläubigen Men-

schen, dann acht und funfzig Briefe an bestimmte Personen, welche das erste von den vier Büchern bilden, in welche dieser zweite Theil zerfallen sollte. Ob die folgenden Bücher erschienen sind, weiss ich nicht. — Zu dieser Sammlung kommt der erste (allein erschienene) Theil der christlichen orthodoxischen Bücher und Schriften des Edlen u. s. w. 1564. Fol. (s. l.). Darin sind enthalten drei und zwanzig Aufsätze: Bekenntniss vom J. 1547, Rechenschaft von C. S's. Vocation, Sendbrief von der h. Dreieinigkeit 1544, Ermahnung zum wahren Erkenntniss Christi, die (grosse) Confession in drei Theilen, Vom Evangelio, Von Sünd und Gnad Adam und Christo, Sendbrief von der Justification, Von der göttlichen Kindschaft, klare Zeugnisse ausser dem N. T. für Christum, Sendbrief von seligmachender Erkenntniss Christi, Summarium von zweierlei Ständen, Drei christliche Sendbriefe, Vom ewigen Leben Gottes, Catechismus vom Worte des Kreuzes, deutsche Theologie für Laien, Von dreierlei Leben der Menschen 1545, Vom christlichen Streit, Summarium von Streit und Gewissen, Von himmlischer Arzenei, Vom Christenmenschen, Vom Artikel der Vergebung der Sünden, Ein Bedenken von der Freiheit des Glaubens, Kurzes Bekenntniss von Christo. — Ausserdem kenne ich von einzeln gedruckten Schriften: Vom Gebet 1547, Vom Lehramt des N. T. 1555, Fragen der christlichen Kirche, Ablehnung von Dr. Luthers Malediction 1555, Zwei Verantwortungen gegen Melanchthon, Kurze Ablehnung der Calumnien des Simon Museus 1556. Schon im J. 1556 sagt *Schwenckfeld* in seiner zweiten Verantwortung gegen *Melanchthon*, er habe mehr als funfzig Büchlein geschrieben. Er gibt einige derselben an, die meisten sind solche, die hier angeführt worden sind, einiger aber habe ich nicht habhaft werden können. Die Wolffenbüttler Bibliothek soll noch viel Handschriftliches von *Schwenckfeld* besitzen.

3. Ein entschiedner Geistesverwandter *Schwenckfelds* ist *Valentin Weigel*. Geboren 1533 in Hayna bei Dresden, hat er dreizehn Jahre in Leipzig und Wittenberg zugebracht, und kam dann als Pfarrer nach Zschopau. Obgleich er seine mystischen Lehren nur vor Vertrauten mitzutheilen pflegte und seine niedergeschriebnen Abhandlungen nicht durch den Druck veröffentlichte, so geht doch aus seiner am 23. Decbr. 1594 geschriebenen Theologia Weigelii (gedr. 1618 Neustadt [wahrscheinlich Magdeburg] bei *Knuber* [pseudonym]) hervor, dass er ob derselben von vielen Widersachern angefeindet worden ist. (Jenes Datum widerlegt übrigens was man überall findet, dass er 1588 gestorben sey.) Ausser der eben genannten Schrift hat derselbe Verleger 1615 *Γνῶθι*

σεαυτὸν Nosce teipsum, im Jahre 1618 aber Studium generale, Moise tabernaculum, Libellus disputationis, im J. 1619 de bono et malo in homine veröffentlicht. Bereits im J. 1613 war in Halle bei *Krusicke* erschienen: Der güldene Griff. Die gleichfalls bei *Knuber* im J. 1618 erschienene Schrift Soli Deo gloria kann in dieser Form von *Weigel* nicht geschrieben seyn, da sie Sachen citirt, die nach *Weigel's* Tode erschienen sind. Ausserdem finde ich folgende Schriften citirt, die mir fremd geblieben sind: Postil über Evangelia und Fest, Confession Teutsch und Bethbuch, Informatorium, Vom Ort der Welt, Dialogus de Christianismo „und alle seine anderen Bücher und Schriften so albereit in Druck aussgangen und noch künftig aussgehn werden". Am Häufigsten und Wärmsten führt *Weigel* als Gewährsmann an den *Paracelsus* (s. weiterhin §. 241), nächst diesem den Nürnberger Apokalyptiker *Paulus Lautersack*. Nach ihnen die deutsche Theologie und *Tauler*, dem er übrigens auch die Nachfolge Christi zuschreibt. Weniger oft, und nicht immer lobend, wird *Luther* citirt. Dagegen wird, zwar nicht genannt, aber sehr oft benutzt *Nicolaus von Cusa* (s. §. 224), dem nicht nur die coincidentia contradictoriorum, sondern auch die in dessen Schrift de conjecturis gebrauchte schematische Darstellung der sich ausgleichenden Gegensätze entlehnt wird. In allen oben genannten Schriften kehrt der Gedanke sehr oft wieder, dass der Mensch, weil aus dem *limus terrae* geformt, als Mikrokosmus die ganze Welt in sich befasse, „alle Dinge ist, wie Gott", indem der mit Sinnlichkeit begabte Leib irdisch elementaren, der Geist, der Sitz der verständigen Klugheit, siderischen Ursprungs sey. Zu beiden kommt dann als Wirkung des eingehauchten göttlichen Odems die, mit dem *intellectus* ausgestattete Seele, in der Gott wohnt. Dass öfter, z. B. in Tabern. Moys. Seele und Geist ihre Stelle vertauschen, hat vielleicht die bessernde Hand der Herausgeber verschuldet, die sich öfter bemerkbar macht. Eben deswegen erkennt der Mensch die Welt und Gott nicht sowol durch ihre Einwirkung von Aussen, als vielmehr indem er sich in sich vertieft. Nicht der „Gegenwurf" macht uns sehen, sondern das Auge. Um etwas zu verstehn muss man es in sich tragen. *Nosce te ipsum* ist deswegen die wahre Philosophie; Philosophie als Liebe zur Weisheit führt aber zu Christo der die Weisheit ist. Darum sind die Welt, die h. Schrift, deren Inhalt Christus, und das eigne Selbst die drei Bücher, aus denen die wahre Erkenntniss geschöpft wird. Wer sich selbst richtig erkennt, dem erscheint es kein Frevel, wenn gesagt wird, dass im *Nosce te ipsum* die dritte Person im göttlichen Wesen erkannt

wird. Das ist eben der Fehler der Buchstabentheologie, dass sie, als müsse der Sonnenschein auch den Blinden sehend machen, durch Lehren und Glaubenssymbole dem Menschen das Heil zu verschaffen wähnt. Es gibt nur einen einzigen Weg dazu zu gelangen: seinen Willen Gott gefangen geben. Gott nämlich, der ohne Welt nur Gottheit, willen- und affectlos und also nicht ganz wäre, gibt in der Schöpfung der Creatur Wesen und empfängt dadurch Willen, als der er nun in der Creatur lebt. Im Stande der Unschuld ist es nur ein Wille, der Wille Gottes, der in dem Menschen lebt. Indem der Mensch diesen Willen Gottes sich aneignet, in seinen eignen Willen verwandelt, verfällt er der Verdammniss, so dass die Hölle nichts ist, als der sogenannte freie Wille. Gibt er aber seinen Willen gefangen, so ist er selig, denn Seligkeit ist *servum arbitrium*. Erstirbt in uns der Wille wie er in *Christo* starb, so lebt *Christus* in uns und Alles was Er that gehört uns an. Umgekehrt aber: Nehmen wir uns Etwas an, so sind wir böse. Der Gute und Böse vollführen beide Gottes Werk, jener mit Wissen, dieser indem er es für sein eignes ansieht. Auch ist der Unterschied zwischen dem Menschen vor dem Falle und nach demselben nicht der, dass in jenem nur Gutes, in diesem nur Böses ist, sondern er liegt darin, dass dort das Böse hier das Gute „verborgen" bleibt. Die ganze Theologie ist in dem Namen *Jesus Christus* enthalten; lebt *Jesus* in uns, so liest man aus diesem inneren Worte die Heilslehre besser, als aus der Bibel, aus der die Ketzer alle möglichen Irrthümer herausgelesen haben. Am Richtigsten verstand die Schrift *Paulus Lautersack*, der die Offenbarung für das Hauptbuch erklärte, zugleich aber dies festhielt, dass sie nicht Offenbarung Johannis heisst, sondern Offenbarung Jesu Christi, weil *Jesus Christus* ihr ganzer Inhalt ist. Wer *Christum* in sich aufnahm, dem bezeugt die Bibel, was er in sich gelesen hat, d. h. was aus dem Geiste geschöpft ward, aus dem auch die Bibel geschöpft wurde. Die, welche behaupten, nur an das Bibelwort sey die Wirksamkeit des h. Geistes gebunden, müssten eigentlich behaupten, dass die Bibel nur vermittelst der Bibel geschrieben werden konnte.

Vgl. *Jul. Otto Opel* Valentin Weigel, ein Beitrag zur Literatur- und Culturgeschichte des 17. Jahrh. Leipz. 1864.

4. Alle in diesem §. genannten Männer sind durch theologische Studien, wenigstens unter denselben, zu ihren mystischen Lehren gekommen. Dieselben bleiben darum, was auch durch die Terminologie sich ausspricht, in einem stetigen Zusammenhange mit dem, was die h. Schrift, was die traditionelle Dogmatik, was

hergebrachte Exegese lehrte. Wo sie abweichen, behaupten sie nur, es sey bisher nicht richtig exegesirt worden. Anders gestaltet sich die Sache dort, wo ein, nicht durch Universitätsstudien Geschulter, dessen innere religiöse Erfahrungen zwar auch durch eifriges Lesen der h. Schrift, viel mehr aber durch Vertiefung in sich selbst genährt wurden, mit den Schriften der eben genannten Männer bekannt wird. Nicht im Stande, der Mittelglieder bewusst zu werden, welche die biblische und kirchliche Ueberlieferung mit diesen mystischen, in seinem Geiste wuchernden, Ideen verbinden, muss er die letzteren als ganz neue, erst ihm zu Theil gewordene, Offenbarungen ansehn und für diese neuen Gedanken Namen suchen, die der Wortvorrath des Ungelehrten enthält oder zu denen er wenigstens den Stoff liefert. Damit wird der Mystik ihr, der früheren Wissenschaft entlehntes gelehrtes Gewand ganz abgestreift, sie wird zu dem was man Theosophie im Unterschiede von Theologie zu nennen pflegt: an die Stelle der ruhigen discursiven Betrachtung tritt die begeisterte Intuition, und dem Leser wird nicht dargelegt, was der Schreibende ergrübelt hat, sondern was ihm die sich offenbarende Gottheit dictirte. Was dieser Theosophie vor anderen eine Einwirkung auf die weitere Entwickelung der Philosophie und darum einen Platz in der Geschichte derselben sichert, ist, dass sie eine von ihrer Zeit postulirte Erscheinung und darum, wenn gleich in phantastischer Form ausgesprochenes, Zeitverständniss, dann aber auch Philosophie ist (s. §. 3).

§. 234.

C. Jakob Böhme und die theosophische Mystik.

J. Hamberger Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme. München 1844. *H. A. Fechner* Jakob Böhme. Sein Leben und seine Schriften. Görlitz 1857.

1. *Jakob Böhme* (*Böhm*) wurde 1575 in Altseidenberg bei Görlitz geboren, trat, nachdem er einen verhältnissmässig guten Schulunterricht erhalten hatte, durch den er, wie es scheint, sogar die Rudimente des Latein kennen lernte, bei einem Schuhmacher in die Lehre, und begab sich, nachdem er 1592 freigesprochen war, auf die Wanderschaft, während welcher er, von den confessionellen Streitschriften abgestossen, neben der ihm schon früher vertrauten Bibel, allerlei mystische Schriften las, unter welchen sich nachweisbar Paracelsische und Schwenkfeldsche, wahrscheinlich aber auch handschriftlich cursirende Weigelsche befanden. Im 19ten Jahre nach Görlitz zurückgekehrt, wird er daselbst im J. 1599 Meister und Ehemann und lebt als Vater von sechs Kindern ein ruhiges

durch Fleiss und Frömmigkeit ausgezeichnetes Leben. Der Anblick eines von der Sonne erleuchteten Zinngeschirrs soll zuerst im J. 1610 in chaotischer Einheit die Gedanken hervorgerufen haben, die er erst zehn Jahre später, in seiner Aurora, zu entwickeln versuchte. Da das MS. durch Herrn *von Ender*, einen Schwenkfeldianer, in weiteren Kreisen bekannt geworden war und in Folge dessen ein Paar Paracelsische Aerzte, *Walther* aus Glogau und *Kober* aus Görlitz, ausser ihnen aber einige Görlitzer Bürger sich näher an *Böhme* anschlossen, so rief dies den Zorn des Oberpredigers *Richter* hervor, in Folge dessen es vom Magistrat *Böhmen* verboten ward, zu schreiben. Sieben Jahre lang gehorchte er diesem Befehl, dann erklärte er, er vermöge es nicht länger und nun wurden von ihm niedergeschrieben: Im Jahre 1619: Von den drei Principien des göttlichen Wesens nebst dem Anhange: Vom dreifachen Leben des Menschen. Im J. 1620: Vierzig Fragen von der Seele nebst dem Anhange: Das umgewandte Auge, Von der Menschwerdung Jesu Christi, Sechs theosophische Punkte, Sechs mystische Punkte, Vom irdischen und himmlischen Mysterium. Im J. 1621: Von vier Complexionen, Schutzschrift wider *Balthaser Tilcken*, zwei Streitschriften gegen *Esaias Stiefel*. Im J. 1622: Signatura rerum, von wahrer Busse, von wahrer Gelassenheit, vom übersinnlichen Leben, von der Wiedergeburt, von der göttlichen Beschaulichkeit. (Die letzteren fünf wurden ohne sein Vorwissen unter dem Gesammttitel: Weg zu Christo, 1623 gedruckt.) Im J. 1623 wurde verfasst: Von der Gnadenwahl, von der h. Taufe, vom h. Abendmahl, Mysterium magnum. Im J. 1624 endlich: Gespräch einer erleuchteten und unerleuchteten Seele, vom h. Gebet, Tafeln von den drei Principien göttlicher Offenbarung, Clavis oder Schlüssel der vornehmsten Punkte, Einhundert und sieben und siebzig theosophische Fragen. Ausser diesen Schriften existiren noch seine vom J. 1618—24 geschriebenen theosophischen Sendbriefe. Der Druck des Weges zu Christo erneute die Angriffe der Ortsgeistlichkeit, vor denen *Böhme* endlich durch eine Reise nach Dresden, wo er mit den höchsten Geistlichen und vielleicht mit dem Churfürsten selbst in Berührung kam, sicher gestellt ward. Bald darauf starb er an der ersten Krankheit, die ihn je befallen hat, am 7. (17.) November 1624. Seine Werke sind zuerst von *Betke* in Amsterdam 1675, dann vollständiger von *Gichtel* in 10 Bänden, Amsterdam 1682 herausgegeben. Die 6bändige Amsterdamer Ausgabe von 1730 wird am Meisten geschätzt. Die neuste ist die von *Schiebler*, Leipzig 1831 ff., in sieben Octavbänden.

2. Da *Böhme's* Bestreben vor Allem darauf geht, gleichzeitig

Gott als den Urgrund alles Seyns zu fassen und doch die ungeheure Gewalt des Bösen nicht zu leugnen, so ist es erklärlich, wie er denen, die zum Pantheismus neigen, als Manichäer, denen wieder, die eine fast blinde Furcht vor dem Pantheismus verrathen, als Pantheist erscheinen konnte. Wie weit er aber vom Pantheismus entfernt ist, zeigt seine unaufhörliche Polemik gegen die „Gnadenwähler", die Gott zur Ursache des Uebels, ja des Bösen, machen. Freilich kennt er auch die Gefahr, die in der Flucht vor dem Pantheismus liegt, und auf diese Gefahr möchte es zielen; wenn er erzählt, dass der Anblick des Bösen ihn zu der Melancholie gebracht habe, in der ihm der Teufel oft „heidnische" Gedanken eingegeben habe, die er hier verschweigen wolle. Das wahre Verständniss wird nur errungen, indem der Geist durchbricht bis in die innerste Geburt der Gottheit (Auror. 19, 4. 6. 9—11). Die Furcht, dass dies dem Menschen unmöglich, gibt der Teufel uns ein, dem freilich daran liegt, dass man nicht dahinter komme. Nicht umsonst sind wir Ebenbilder Gottes und Götter, dazu bestimmt Gott zu erkennen (Auror. 22, 12). Weil wir es sind, deswegen führt die Selbsterkenntniss zur Erkenntniss Gottes, und nur weil sie zu träge dazu ist, redet die Vernunft so gern von der Unbegreiflichkeit Gottes, vor dem sie stehen bleibt wie die Kuh vor der neuen Stallthür (Myst. magn. 10, 2). Das, worin und woraus Gottes Wesen und innere Geburt erkannt werden kann, trägt der Weiseste wie der Ungelehrteste in sich. Wenngleich daher *Böhme* als die Quelle seiner Lehren nicht Bücher, sondern die unmittelbare Offenbarung Gottes angibt, als dessen oft ganz willen- und bewusstloses Werkzeug er schreibe, um die wahre „philosophische" Erkenntniss auszusprechen und den Tag des Herrn zu verkündigen, dessen Morgenröthe angebrochen sey (Auror. 23, 10. 85), so gesteht er doch jedem Leser die Fähigkeit zu, seine Schriften zu verstehn (Ebend. 22, 52). Freilich dürfen sie nicht aus eitlem Fürwitz und blosser Neugierde gelesen werden, sondern in dem Sinne, in dem sie geschrieben wurden, so dass man „gleich als wenn man todt" sich dem erleuchtenden Geiste hingibt, nicht mehr wissen als dieser offenbaren will. Man muss eben Gott selbst in sich forschen lassen (Schlüssel, Vorr.). Die blosse Vernunft reicht dazu nicht aus, denn diese kommt, wie der Sinn dem irdischen aus den Elementen gebildeten Leibe, so dem Geiste zu, dem siderischen aus den Gestirnen stammenden Sitze der Klugheit und Künste. Vielmehr bedarf es dazu des Verstandes, welcher zu seinem Sitze die von Gott eingehauchte Seele hat, und da Jedes nach dem trachtet, woraus es seinen Ursprung hat, nach der Er-

kenntniss Gottes trachtet (Sig. rer. 3, 8). Freilich ist durch den Fall Adams auch diese Erkenntniss sehr verdunkelt, und ohne das Sterben des alten Menschen, was keine leichte Sache ist, kann Gott nicht erkannt werden. Der Wiedergeborne aber, d. h. der, in welchem Gott geboren ward, kann in dem wie es geschah, Gottes ewige Geburt lesen, denn wie Gott heute ist, war er ewig und wird er ewig seyn.

3. Da ist nun Gott ganz zuerst zu denken, wie er die ewige Ruhe ist, eine „Stille ohne Wesen", als Ungrund und Wille ohne Gegenstand (Myst. magn. 29. 1). So gedacht ist er nicht dies oder das, sondern vielmehr als ein ewiges Nichts, ohne alle „Qual" d. h. qualitäts- und trieblos, Nichts und Alles, weder Licht noch Finsterniss, das ewig Eine (Gnadenw. I, 4). In dieser seiner Tiefe, wo er selbst nicht Wesen ist, sondern Urstand aller Wesen, ist Gott nicht offenbar, nicht einmal sich selber (Myst. magn. 5, 10). Um ihn so zu denken, nehme man Natur und Creatur weg, denn alsdann ist Gott Alles (Gnadenw. I, 9). Darum wird er auch oft der Unnatürliche, Uncreatürliche u. dgl. genannt. Durch ein Blicken in sich selbst, siehet er was er selber ist und machet sich selber zu einem Spiegel, wodurch der ewige unfassliche Wille zu einem fassenden (Vater) und einer fasslichen Kraft (Sohn) sich geboren hat, und das Unfindliche, der ungründliche Wille, durch sein ewig Gefundenes aus sich ausgeht und sich in ewige Beschaulichkeit seiner selbst einführt. Der Ausgang des ungründlichen Willens durch den Sohn ist der Geist, so dass also der einige Wille des Ungrundes sich in dreierlei Wirkung scheidet, dabei aber ein Wille bleibet (Gnadenw. I, 5. 6. 12). Jetzt also ist Unfindliches und Findliches da, der Ungrund hat sich in Grund, das ewige Nichts in ein ewiges Auge oder Sehen gefasset (Gnadenw. I, 5, 6, 8). In dieser Gebährung steht dem Willen das Gemüth gegenüber, der Ausgang aber aus beiden ist der Geist (Myst. magn. 1, 2). Die vierte Wirkung geschieht in der ausgehauchten Kraft als in der göttlichen Beschaulichkeit oder Weisheit, da der Geist Gottes aus sich selber spielet und in Formirungen einführt (Gnadenw. I, 14). Dabei muss man nicht, wozu die Bezeichnung als vierte Wirkung verleiten kann, die Weisheit als ein, den drei anderen coordinirtes Moment ansehn. Vielmehr ist sie das jene drei Umfassende, sie ist der Ort, in dem Gott von Ewigkeit her alle die Möglichkeiten sieht, mit denen sein Geist spielt (Gnadenw. 5, 12). Die ewige Weisheit oder Verstand ist die Wohne Gottes, er der Wille der Weisheit (Myst. magn. 1, 2). Als diese „Wohne" und Ort der göttlichen „Bildnisse" ist die Weisheit passiv und

wird darum dieser Umschluss gewöhnlich als die Jungfrau bezeichnet, die nicht empfängt noch gebiert (Dreif. Leben 5, 44), auch dem h. Geiste so entgegengestellt, dass er das Aushauchen, sie das Ausgehauchte ist (Myst. magn. 7, 9). Nach *Böhme's* ausdrücklicher Erklärung ist die eben entwickelte Dreiheit nicht die der drei Personen des göttlichen Wesens. Für den Terminus Personen hat er keine Vorliebe; derselbe ist nicht nur missverständlich, sondern auch ungenau, da eigentlich „Gott keine Person ist als nur in Christo“ (Myst. magn. 7, 5). Indess will er nicht rechten mit den „Alten, die es also gegeben haben“ (Ebend. 7, 8). Aber „allhier“ kann man mit „keinem Grunde sagen, dass Gott drei Personen“ sey, denn in dieser ewigen Gebärung ist er nur Ein Leben und Gut (Ebend. 7, 11). Der Unterschied ist bisher eben nur einer, der „Verstand“, ideal würde man heut zu Tage sagen, ist, dazu dass er so zu seinem Rechte komme, wie die kirchliche Lehre von der Dreipersönlichkeit es fordert, dazu ist nöthig, dass das bisher ganz einige Wesen in „Schiedlichkeit“ oder „Unterschiedlichkeit“ trete. Das Princip derselben ist das, was *Böhme* ewige oder geistliche Natur, auch Natur schlechthin nennt. Jene Dreifaltigkeit gewinnt Wesen und Offenbarung, wird mehr als „nur Verstand“, indem der ewige Wille sich „in Natur fasset“, wodurch seine Kraft in Schiedlichkeit und Empfindlichkeit kommt (Gnadenw. 4, 6; 2, 28). Die Lehre von der ewigen Natur, worunter *Böhme* ungefähr das versteht, was bei *Nicolaus v. Cusa alteritas*, bei früheren Mystikern Anderheit hiess (vgl. §. 224, 3 und 229, 2), und was man heute vielleicht Für sich seyn oder Selbstständigkeit nennt, kommt als der wichtigste Punkt fast in allen seinen Schriften zur Sprache. Am Ausführlichsten in der Aurora (Cap. 8—11), am Uebersichtlichsten in Myst. magn. Cap. 6. Fast überall wird dabei derselbe Gang befolgt, wie in dem Erstlingswerke: Die sieben Momente der Natur werden, in derselben Reihenfolge, wenn auch nicht immer unter denselben Namen nach einander betrachtet. Indess erleichtert es das Verständniss, wenn, mit Anschluss an Winke, die sich namentlich in späteren Werken finden, ein andrer Weg eingeschlagen wird. Der Weisung, dass aus dem in der Creatur Erkannten zurückgeschlossen werde auf den Urgrund derselben, folgt *Böhme* selbst auch dort, wo er den Uebergang des verborgenen Gottes in die Offenbarung erforschen will. Da liefert ihm nun die Aussenwelt die Erkenntniss, die allerdings beim Anblick des Zinngefässes aufgehn konnte, welches, obgleich selbst dunkel, das Licht der Sonne offenbart, dass „überall Eins gegen das Andere ist, nicht dass sichs feinde, sondern da-

mit es dasselbe bewege und offenbare“ (Gnadenw. 2, 22). Und wieder sagt ihm die Selbsterkenntniss, dass in dem stillen Gemüthe es zu einer Aeusserung nur kommt, wo es in Begierde entbrennt (Schlüssel 8, 55. 60). Dem gemäss wird auch der Uebergang des stillen Ungrundes in die „Empfindlichkeit“, d. h. Wahrnehmbarkeit, so gefasst, dass in der stillen Lust der Weisheit die „Begierde“ erwacht, welche als das *Fiat* und der Urstand aller Wesen, zugleich aber auch als das Feuer bestimmt wird, durch welches Gott sich offenbart und überhaupt alles Leben aufgeht (Myst. magn. 3, 4. 8. 18). Nun enthält aber das Feuer auch die zuerst erwähnte Bedingung alles Offenbarwerdens: es verbindet mit der verzehrenden Kraft die leuchtende, mit dem Zorn die Liebe, so dass also das göttliche Feuer „sich in zwei Principia theilt, damit jedes an dem anderen offenbar werde“ (Myst. mgn. 8, 27). Als Gegensatz zum Licht wird das Zorn-Feuer Finsterniss genannt, worunter nicht das Böse zu verstehn, obgleich, wie sich später zeigen wird, daraus das Böse in der Creatur wird (Gnadenw. 4, 17). (Uebrigens bleibt *Böhme* selbst der hierin ausgesprochnen Weisung nicht treu, und nennt oft diese Wurzel des Bösen: das Böse in Gott.) Sondert man nun, wie wir in der Betrachtung das müssen, obgleich in Gott sie sich nie trennen, den Zorn von der Liebe, so lassen sich in jedem der beiden je drei Momente (Umstände, Eigenschaften, Qualitäten, Geister, Quellgeister, Gestalten, Species, Essentien u. s. w.) unterscheiden, die, indem das Feuer als das Mittlere zwischen ihnen erscheint, jene Siebenzahl geben, von der *Böhme* nie abweicht, obgleich sich dem Leser öfter die Frage aufdrängt, warum, da er zu den drei ersten Gestalten sehr oft (u. A. Dreif. Leben 1, 22. Myst. magn. 7, 1) das Zornfeuer als viertes hinzurechnet, nicht ein Gleiches mit dem Liebesfeuer geschieht, woraus sich die Achtzahl ergäbe. Da es sich hier um den Uebergang zu bestimmter Gestaltung handelt, dabei aber dem Mittelalter der Begriff der *contractio* geläufig war, so ist es erklärlich, dass bei *Böhme* als die erste Qualität die zusammenziehende erscheint, die er die Herbe, auch Härte, Hitze u. dgl. nennt. Ohne sie ist Alles, was er Compaction, Coagulation u. s. w. nennt, nicht denkbar. Eben so wenig auch Vielheit. Sie ist „haltend“ und darum bildet einen Gegensatz zu ihr die zweite Eigenschaft, welche ausdehnt, in der sich das „Fliehen“ zeigt. Zuerst wohl auch die süsse Qualität und das Wasser genannt, wird sie später verschieden, besonders oft als der „Stachel“ bezeichnet. Die Verbindung jener beiden gibt die dritte Gestalt, die Angst, Angstqual, die bittere Qualität u. s. w. Alle

drei werden dann auch mit den Paracelsischen (s. unten §. 241) Namen Sal, Mercurius und Sulphur, ihre Summe als Salniter bezeichnet. Aus ihnen bricht nun, wie aus dem Stein und Stahl der Funke, als vierte Gestalt das Feuer hervor, wegen der Plötzlichkeit des Hervorbrechens der Blitz, noch häufiger der Schreck oder Schrack genannt, mit dessen Anzündung erst das fühlende und verständige Leben aufgeht (Myst. magn. 3, 18) und das nach seiner einen Seite, als Zornfeuer oder Feuer im engeren Sinne, zusammen mit den drei erstgenannten Gestalten (der Begierlichkeit, Beweglichkeit und Empfindlichkeit nach recht. Betkunst 45), das Reich des Grimmes und der Finsterniss bildet, während es nach seiner anderen Seite mit den sogleich zu betrachtenden Gestalten das, in freier Lust triumphirende Freudenreich bildet (Myst. magn. 4, 6). Die fünfte Gestalt ist nämlich das warme Licht, in dem die Hitze und die Angstqual gedämpft sind, das „Wasser als wie ein Oel brennt"; die sechste gibt den, das Feuer, wie der Donner den Blitz, begleitenden, Schall oder Ton, worunter überhaupt alle Mittel der Verständigung verstanden werden, so dass hier Geruch, Geschmack u. s. w. zur Sprache kommen und die sechste Gestalt öfter „Verständniss und Erkenntniss" genannt wird (so recht. Betk. 45). Endlich die siebente Gestalt oder Qualität, die „Leiblichkeit", fasst alle früheren in sich zusammen, gleichsam als ihr Gehäuse und Leib, darinnen sie wirken wie das Leben im Fleisch (Schlüssel 8, 35). Indem diese letzte Gestalt nicht nur der rechte Geist der Natur, sondern schlechtweg Natur genannt wird, wird dieses Wort sehr vieldeutig. Einmal nämlich fasst es alle diese Gestalten zusammen, woher sie Naturgestalten, Naturgeister u. s. w. heissen. Zweitens soll es, wie eben gesagt, den Umschluss der sechs übrigen und also die siebente Gestalt allein bezeichnen, womit zusammenhängt, dass sehr oft die Aehnlichkeit der Natur mit der Weisheit oder Jungfrau hervorgehoben wird. Drittens kommt es sehr oft vor, dass nur die drei (oder vier) ersten Gestalten mit dem Worte Natur bezeichnet, und die übrigen ihr als das „Geistliche" entgegengestellt werden (so u. A. Myst. magn. 3, 19). Endlich aber weil unter diesen die herbe Qualität, die erste und eigentlich charakteristische war, so wird diese nicht nur das *Centrum naturae*, sondern geradezu die Natur genannt. Eins steht bei allen diesen Ungenauigkeiten fest: dadurch, dass der ewige Wille sich bewegte, in Begierde und Feuer gerieth, ist zwar keine Trennung in derselben eingetreten, denn die Eigenschaften bilden eine Harmonie, in welcher jede der Gestalten die anderen mit enthält und alle Eins sind (Myst. magn. 5, 14. 6, 2),

aber doch immer ein Unterschied, der göttliche Wille, indem er sich „in Eigenschaften eingeführt" hat, ist nicht mehr unberührt von allem Gegensatz, sondern hat sich im Feuerschreck in zwei Reiche getheilt (Ebend. 3, 21. 4, 6), die sich zwar nicht anfeinden, denn der Grimm dient zum Leben, das Strengste und Grimmste ist das Nützlichste, weil es Ursache der Beweglichkeit und des Lebens, die aber doch unterschieden sind und von denen das eine, die Finsterniss, nicht Gott, sondern *natura*, das zweite dagegen Gott als *A* und *O* pflegt genannt zu werden. (Dreif. Leben 2, 8. 10.) Beide stehn in dem Verhältniss zu einander, dass jenes die Urstand oder Wurzel von diesem ist, aus dem Zorn, in welchem Gott ein verzehrendes Feuer ist, die Barmherzigkeit, in der er sein Herz zeigt, hervorgeht und das Licht an der Finsterniss offenbar wird (u. A. Myst. magn. 8, 27). Durch diese Unterschiedlichkeit wird nun aus der Dreifaltigkeit, die „nur Verstand" gewesen war, die Dreiheit solcher, die „zu Wesen" geworden, der drei Personen. Die ewige Natur ist also gleichsam der Stoff für die Dreipersönlichkeit und heisst darum ihre Mutter oder *matrix*. Wie aber diese Verselbstständigung geschieht, und welche Eigenschaften namentlich für dieselbe die wichtigsten, darüber gelingt es *Böhme* nicht, sich klar und verständlich auszudrücken. Vielleicht weil er es sich selber nicht war. Bald nämlich soll die erste und siebente Gestalt dem Vater, die zweite und sechste dem Sohne, die dritte und fünfte dem h. Geiste zukommen und die vierte als Scheideziel die Mitte bilden (so Schlüssel 75—78); bald wieder werden von den sieben Eigenschaften die erste, vierte und siebente so betont, dass der harte Zorn ganz dem Vater vindicirt, dagegen der Sohn als das Herz des Vaters ganz dem Feuer gleich gesetzt, endlich aber die Leiblichkeit oder ganze Natur als der Leib gefasst wird, in dem der h. Geist sich spiegelt (so u. A. Dreif. Leben 5, 50); endlich aber kommt auch dies vor, dass die Finsterniss oder Natur in Gott, d. h. die befeuerten drei ersten Gestalten ganz dem Vater, die befeuerten drei letzten ganz dem Sohne gleich gesetzt werden, die sich dann zu einander verhalten wie Zorn und Barmherzigkeit, verzehrendes Feuer und Sanftmuth der Liebe (so u. A. Dreif. Leben 1, 42). Aus dieser Fassung ist erklärlich, wie *Böhme* dazu kommt den Sohn „tausend Mal grösser als den Vater" zu nennen (Dreif. Leben 6, 98), andrerseits warum man ihm Dualismus vorgeworfen hat. Man vergass dabei nur zu sehr, dass die Zweiheit weder ursprünlich ist, noch einer über ihr stehenden Einheit ermangelt.

4. Dass nun das, was für Gott selbst unentbehrliches Ver-

wirklichungsmittel ist, auch die Wirklichkeit des Aussergöttlichen bedingt, ist erklärlich. *Böhme* äussert sich sehr unzufrieden über die gewöhnliche Formel, dass Gott die Welt aus Nichts geschaffen habe, nicht nur weil sie negativ ist, sondern weil sie gegen das Axiom verstösst, dass aus Nichts nichts wird (Aur. 19, 56). Seine eigne Lehre gibt ihm die Daten zu einer andern, und positiven, Schöpfungslehre. Unterscheidet man, wie er, allerdings etwas willkührlich, thut, von dem göttlichen Ternar den *ternarius sanctus* so, dass der letztere den ersteren sammt den sieben Naturgestalten befasst (Dreif. Leben 3, 18), so ist die Welt das Werk des letzteren. An jenen Essentien hat nämlich der Wille den Stoff, aus welchem er die Dinge macht. Dies gilt schon von ihrem „geistlichen" Zustande, wo sie gleichsam als Spiele der Gottheit in der ewigen Weisheit existiren, denn diese „Bildnisse" sind nur die verschiedenen möglichen Combinationen jener Essentien. Aus diesem Zustande werden sie dann durch den göttlichen Willen in Sichtbarkeit und Wesen eingeführt (Schlüssel 8, 41), indem der ewige Wille einen anderen Willen aus sich schöpft, denn sonst wäre er mit sich einig, würde nicht aus sich ausgehen (Dreif. Leben 1, 51). Dieses Werden zu „compactirten" Wesen, oder dieses Coaguliren bedarf natürlich der zusammenziehenden, d. h. der herben Qualität, die also als die *matrix* der sichtbaren Dinge erscheint (Gnadenw. 1, 20. Dreif. Leb. 4, 30), und ohne das finstere und feurische Princip keine Creatur seyn würde (Gnadenw. 2, 38). Darum wird Gott oft als Vater, die ewige Natur als Mutter der Dinge gefasst (Dreif. Leb. 4, 89), und von ihren Kindern gesagt, dass sie Zorn und Liebe, jenen als Urstand von dieser, in sich tragen (Ebend. 5, 81. 6, 93). Da beide ewig sind, so ist nicht nur das, was vor der Schöpfung als „unsichtbare Figur" in der göttlichen Weisheit sich findet (Ebend. 9, 6), sondern auch das, was Gott durch sein Schöpferwort aus sich heraus setzt, zunächst ein Ewiges. Darum beginnt die Welt mit der Schöpfung der ewigen Engel. Da Gott alle Wunder der ewigen Natur offenbaren wollte und also aus allen Naturgestalten Geister hervorgingen je nach ihrer Art, so bilden die Engel eine Vielheit von Ordnungen, die unter ihren verschiedenen Thronen und Fürsten stehn. Unter diesen nehmen die oberste Stelle die drei ein, welche als die ersten Abbilder der dreipersönlichen Gottheit erscheinen: Michael, welcher dem Vater, Lucifer, welcher dem Sohne, Uriel, welcher dem h. Geiste entspricht (Aur. 12, 88. 101. 108). Indem Lucifer, anstatt sich in das Herz Gottes hinein zu „imaginiren" und hinein zu „wachsen", vielmehr sich in das *centrum naturae*

vergafft, die herbe Matrix erweckt und erregt, so dass sein Fall nicht sowol darin besteht, dass er als ein Gott seyn wollte, sondern dass er des Feuers Matrix wollte über die Sanftmuth Gottes herrschen machen, geschieht ihm was er will: er steht lediglich im Zorn Gottes (Dreif. Leben 8, 23. 24). Mit Gott geht dadurch keine Aenderung vor, wenn er als ein verzehrendes Feuer dem gegenüber steht, der zum hassenden Teufel ward (Wiedergeb. 2, 4. Aur. 24, 50). Wohl aber hat der Fall Lucifers den Gegensatz zweier Principien (Fürstenthümer, Reiche) hervorgerufen, indem durch ihn das Reich des Zornes, allein festgehalten, zum Höllenreich wird, in dem Gott nur nach seinem Zorn waltet, der Teufel aber als sein Scharfrichter hauset, während in dem Himmelreich Gott in seiner Ganzheit herrscht (Dreif. Leb. 5, 113). Gott umfasst beide Reiche, das Höllenreich, in welchem der Teufel die Siegel des göttlichen Zornes eröffnet, und das Himmelreich oder die englische Welt, wo sich das Herz Gottes als Centrum erweist, indem es den Zorn Gottes beschwichtigt (Dreif. Leben 4, 90. 5, 18). Bei der Zusammengehörigkeit der drei ersten Naturgestalten und dem Uebergewicht, das darin das herbe *centrum naturae* hat, wird es erklärlich wie *Böhme* es oft so darstellt, dass der gefallene Lucifer die drei ersten Qualitäten festhalte, der drei letzten verlustig geworden sey (Aur. 21, 102). Aber ausser jenen beiden Principien (Reichen) entsteht durch den Fall noch ein drittes. Durch die Gewalt, die der herben zusammenziehenden Essenz gegeben wird, entsteht das Harte und Starre, wie Erde, Steine u. s. w., welche Gott zusammenballt und um die er den Himmel legt, so dass „diese Welt“, welche Lucifer als ihr Fürst bewohnt, von dem Wohnsitz Michaels und Uriels umgeben ist (Dreif. Leben 8, 23). Mit der Scheidung beider beginnt die Erzählung Mosis. Da weder er noch irgend ein Mensch bei jenen Vorgängen zugegen war, so kann die Erzählung davon den ersten Menschen nur von Gott offenbart worden seyn; in ähnlicher unmittelbarer Weise wie *Böhme* selbst seine Offenbarungen empfangen hat. Das Gedächtniss daran aber hat sich nicht rein erhalten und Vieles ist nicht unentstellt auf die nachsündfluthlichen Menschen und Moses gekommen (Aur. 18, 1—5. 19, 79). Vielleicht liess Gott solche Entstellung zu, damit der Teufel nicht hinter alle göttlichen Geheimnisse komme, die jetzt, da durch die Nähe des Weltendes des Teufels Macht ihrem Ende entgegengeht, ausgesprochen werden dürfen (Aur. 20, 3—7). *Böhme* scheut sich daher nicht, Manches aus der Mosaischen Erzählung wegzulassen, weil es ganz „wider die Philosophia und Vernunft laufet“ (Aur. 19, 79), wie z. B. der

Abend und Morgen ehe es eine Sonne gab. Anderes deutet er geistlich um, wie die „Feste" zwischen den oberen und unteren Wassern, die ihm nur das Geschiedenseyn zwischen dem begreiflichen sublunarischen und dem belebenden himmlischen Gewässer, dem Wasser nach dessen Genuss Keiner mehr durstig bleibt, bedeutet (Ebendas. 20, 28). Endlich aber erkennt er neben der Richtigkeit der Erzählung noch einen tieferen in derselben verborgenen Sinn an (u. A. Aur. 21, 10 ff.). Auf diese Weise gelingt es ihm, an die Mosaische Erzählung seine, in Vielem dem *Paracelsus* abgeborgte, Naturphilosophie anzuknüpfen, nach welcher aus dem ewigen Salitter oder Salniter, d. h. dem Naturgeist oder der Einheit der Quellgeister die Erde geboren, nach dem Falle Lucifers aber als hart und starr „ausgespien" (Ebend. 21, 23. 25), d. h. vom Himmel geschieden wird, am dritten Tage aber der „Feuerblitz", das Licht, aufgeht, welcher die in dem verdorbenen irdischen Salniter zwar latente Kraft der sieben Geister, die in ihm „nur gefangen nicht ermordet" sind, erweckt, dass sie Gras und Kräuter hervorbringt, die, obgleich dem Tode geweiht, doch besser sind als der Boden, der sie trägt (Ebend. 21, 19. 26, 101). Obgleich jedes Gewächs alle sieben Qualitäten in sich hat, so ist doch in jedem eine andere „*Primus*", und darum hat jedes seine eigne Art. Darum sind u. A. zur Reinigung des Metalls sieben Schmelzungen nöthig. Jede entfernt eine Qualität (Aur. 22, 90). Die Betrachtungen über den vierten Schöpfungstag geben Gelegenheit, von der „Zusammencorporirung der Körper der Sterne", so wie von den „sieben Hauptqualitäten der Planeten so wie von derselben Herz welches ist die Sonne" zu handeln, in einer Weise wie nicht Philosophia, Astrologia und Theologia, sondern ein andrer Lehrmeister, nämlich „die ganze Natur mit ihrer instehenden Geburt" lehrt (Ebend. 22, 8. 11). Was *Moses* von den Sternen sagt, das genügt *Böhmen* noch weniger, als was die weisen Heiden gelehrt haben, die doch in ihrer Verehrung der Gestirne wenigstens bis vor Gottes Antlitz gedrungen sind (Ebend. 22, 26. 29). Um ihr Wesen richtig zu erkennen, darf man nicht bei dem stehen bleiben, was die Sinne uns lehren, die zeigen nur Tod und Zorn. Auch dies reicht nicht aus durch Vernunft seine Gedanken zu erheben und zu forschen und zu fragen: da gelangt man nur bis zum Streit von Zorn und Liebe. Sondern man muss mit dem Verstande durch den Himmel brechen, und Gott bei seinem heiligen Herzen ergreifen (Ebend. 23, 12. 13). Thut man dies, so erkennt man, dass die Sterne die Kraft der sieben Geister Gottes sind, indem Gott in die finster gewordene Welt die

Qualitäten hineingesetzt hat, damit, wie sie von Ewigkeit her gethan, so auch jetzt in dem Hause der Finsterniss, Creaturen und Bildnisse hervorbringen (Auror. 24, 14. 19). Die Sterne sind daher die Vermittler aller Geburten; der siderischen nämlich, wo Zorn und Liebe mit einander kämpfen, denn mit der Wiedergeburt haben sie Nichts zu thun, die geschieht durch das Wasser des Lebens (Ebend. 24, 47. 48). Die vornehmste Stelle unter den Sternen nimmt die Sonne ein; obgleich auch in ihr Liebe und Zorn mit einander ringen und sie deshalb nicht angebetet werden darf, so ist sie dennoch das Herz in der Mitte, und geht von ihr das sanfte und belebende Licht aus, das die um sie kreisende Erde und Planeten erleuchtet. (Ebend. 24, 64. 25, 41. 60. 61.) Die Geburt oder der Aufgang der Sterne und Planeten ist, wie auch jede andere Geburt, nur eine Wiederholung der ewigen Geburt Gottes (26, 20), und wie in dem, was aus der Erde wuchs, gerade so ist auch in den einzelnen Planeten je einer der sieben Quellgeister wieder zu erkennen.

5. Ihre eigentliche und letzte Bestimmung haben die Sterne darin, dass durch sie die Schöpfung des Menschen vermittelt wird, der als Gottes Ebenbild an des verstossenen Teufels Stelle geschaffen wird (Aur. 21, 41), selbst ein Engel, ja mehr als ein Engel, der aus sich ihm gleiche Creaturen gebären sollte, aus denen mit der Zeit ein König hervorginge, der statt des verstossenen Lucifer die Welt beherrschen sollte (Aur. 21, 18). Schon in leiblicher Hinsicht ist der Mensch mehr als alle Creatur, weil ihn nicht die Erde hervorbringt, sondern er aus ihr, d. h. aus einem Extract aller ihrer Elemente, von Gott geformt wird und also alle Creaturen in sich vereinigt, sie alle ist (Dreif. Leben 5, 137. 6, 49). Zu dem Leibe kommt zweitens der aus den Gestirnen stammende Geist, vermöge dess der Mensch gleich den Thieren ein siderisches Leben führt, Vernunft und Kunstfertigkeit besitzt. Endlich verbindet sich mit beiden das, was nicht aus den Elementen und Sternen kommt, der Funke aus dem Licht und der Kraft Gottes, die Seele, die, weil sie aus der Gottheit stammt, aus dieser ihrer Mutter Nahrung zieht und in sie hineinschaut (Auror. Vorr. 96. 94). Da so ein dreifacher Mensch unterschieden werden muss, der irdische, siderische, himmlische, so kommt es öfter vor, dass von drei Geistern und drei Leibern des Menschen die Rede ist, deren erster aus den Elementen, der zweite aus siderischen Substanzen, der dritte aus lebendigem Wasser oder heiligem Elemente bestehen soll (u. A. Myst. magn. 10, 20). Damit trägt der Mensch nicht nur alle Creaturen in sich, sondern auch die göttliche Dreiheit, wir

sind Gottes Ebenbilder und Söhne, „Götterlein" in ihm, durch die er sich offenbart (Dreif. Leben 6, 49. Aur. 26, 74). In dieser Gottähnlichkeit vermag der ursprüngliche (paradiesische) Mensch Alles von Neuem zu schaffen; dies geschieht vor Allem in der Sprache, in welcher das Wesen der Dinge noch einmal (Gott nach-) geschaffen wird, und eben darum der Mensch Herr der Dinge wird (Aur. 20, 90. 91. Dreif. Leb. 6, 2). Darum ist unsere eigentliche Muttersprache, die Sprache Adams im Paradiese, die eigentliche *Signatura rerum*. Sie ist es, die bei *Böhme* Natursprache heisst, im Gegensatz zu den Sprachen der gefallenen Menschheit (u. A. Sign. rer. 1, 17). Ganz wie der göttliche Geist in der Weisheit oder Jungfrau das Receptaculum hat, in der er Bildnisse entwirft und Dinge erdenkt, so besass der Gott nachschaffende Mensch diese ewige Jungfrau und trug sie in sich. Sie war es auch, vermöge welcher der, den Engeln ähnliche und darum von thierischer Geschlechtlichkeit freie, Mensch seine Nachkommen erzeugen sollte, die also alle Jungfrauenkinder gewesen wären (Dreif. Leben 6, 68). In diesem Zustande bleibt aber der Mensch nicht. Vielmehr, indem er, der bestimmt war über die vier Elemente zu herrschen, sich in die Elemente vergafft, in das thierische Leben hinein imaginirt, sinkt er unter seinen Zustand herab. Jetzt erst, wo Gott sieht, dass ihm gelüstet, spricht Gott, es sey nicht gut, dass der Mensch allein sey, ein Wort, das nur darum keinen Widerspruch damit bildet, dass doch Alles sehr gut gewesen war, weil der Mensch herunter gekommen, matt geworden ist; was sich auch an dem Schlaf zeigt, dessen der ganz vollkommene Mensch nicht bedurft hätte (Dreif. Leben 5, 135 ff.). Während dieses Schlafes wird ihm das Weib gegeben, die Gehülfin, mit der zusammen er hinfort, da die Jungfrau in ihm verdunkelt worden, seine Bestimmung erfüllen soll. Jetzt, wo die eine Hälfte von ihm geschieden, sind die beiden „Tincturen", die bisher in ihm vereinigt waren, getrennt. Die *matrix Veneris*, die er früher in sich trug, findet der Mensch jetzt in das Weib hinaus gesetzt (Gnadenw. 6, 5. Wiedergeb. 2, 18). Erst dem so heruntergekommenen Menschen erwächst der Versuchbaum, d. h. erst jetzt wird es für ihn eine Versuchung irdische Frucht zu essen, die irdisches Fleisch macht (Dreif. Leben 6, 92), anstatt, wie seine Bestimmung gewesen war, sich in das Herz Gottes hinein zu imaginiren und aus dem *verbo divino* Nahrung und Kraft zu ziehn (Ebend. 6, 39). Dass er dieser Versuchung folgt, vollendet seinen Fall, jetzt verfällt er ganz dem dritten Principio, dieser Welt, deren Geist ihn gefangen hält (Dreif. Leben 8, 37), so dass er zwischen Himmel- und Höl-

lenreich gestellt, sich nach seinem Willen für das eine oder andere entscheiden kann, alle drei Reiche um ihn streiten (Dreif. Leben 9, 17. 18). Wie dem Falle Lucifers die erste Verderbung der äusseren Natur, so folgt dem Falle des Menschen eine neue Verfluchung und noch grössere Verschlimmerung derselben. Dass der thierisch gewordene Mensch ganz teuflisch werde ist natürlich, da Lucifer nur durch den Menschen wieder die höchste Gewalt in der Welt bekommen kann, dessen fortwährendes Bestreben. Dem aber begegnet Gott, indem er sein Herz, den Sohn, in das dritte Princip eingehen, Mensch werden lässt, damit er den Tod in der menschlichen Seele tödte und das Siegel des *centri naturae* zerbreche (Dreif. Leben 8, 39. 40). Was alle Nachkommen Adams eigentlich hätten seyn sollen, das ist dieser Mensch wirklich: Sohn der ewigen Jungfrau, die wie in allen Menschen verborgen gewesen war, so auch in der zwar nicht sündlosen aber reinen menschlichen Jungfrau (Ebend. 6, 70). Eben so ist er, weil an ihm Lucifers Verführungskünste scheitern, Herr der Elemente, Herr der Welt. Aber nicht nur er ist dies, denn, wie der Name Christ andeutet, was er ist das wird jeder Mensch, der an ihn glaubt, durch die ihm eingeborne Essenz Christi (Wiederg. 5, 1. 12). Freilich ist unter Glauben nicht zu verstehn das Fürwahrhalten einer Historia. Das hilft so wenig wie das einer Fabel, und mancher Jude und Türke ist mehr Christ und Kind Gottes als Einer, der von Christi Leben und Sterben weiss, was übrigens auch die Teufel thun. Der Vernunft ist freilich Buchstabe und Schrift das Höchste (Sign. rer. Vorr. 4). Solcher Vernunftglaube ist aber nicht genug, der wahre Glaube ist, dass man Christum in sich geboren werden lässt und wiederholt, so dass man mit ihm Alles, seine Taufe, Versuchung, Leiden, Sterben u. s. w. erfährt (Wahre Busse 34). Geschieht dies, und tritt also anstatt des verderbten „monstrosischen" Menschen der „inwendige" hervor, so wird die Seele, da sie des Mächtigsten, nämlich des Zornes Gottes, Herr wird, gewisser Maassen stärker als Gott (Dreif. Leb. 8, 9). Mit dieser Macht hängt nun auch die gesteigerte Erkenntniss zusammen, die der Mensch erlangt, indem er, was der auswendige Mensch nicht kann, wieder der Natursprache mächtig wird (Dreif. Leben 6, 16). (Hier erklärt sichs, wie *Böhme* dazu kommen konnte, von deutschen sowol als von fremden Wörtern, ja von den einzelnen Silben derselben Sul-Phur, Barm-Herz-Ig u. s. w. anzugeben was dies in der Natursprache heisse.) Wie alle Creaturen die Wunder Gottes offenbaren, — die Teufel offenbaren die des göttlichen Zornes (Dreif. Leben 4, 90), — so

auch der Mensch, bei dem, wenn er wiedergeboren, das Offenbaren Gottes ein bewusstes und also ein Leben ist (Ebend. 4, 58. 89). Auf diesen Punkt gelangen aber ist nicht leicht. Zwar können wir dazu nicht eigentlich etwas thun, zu lassen aber haben wir sehr viel: unsere Selbstheit nämlich und unser eignes Wollen, durch welche wir in die Hölle nicht erst kommen, sondern schon gerathen sind (Uebers. Leben 36. 40). Die Hölle, auch die, in welche Christus fuhr, ist der Grimm Gottes (Wiederg. 3, 12), und wer sich verhärtet, der steht im Grimm Gottes; darum verstockt ihn Gott nicht nach seinem göttlichen Willen, also nicht das was eigentlich Gott heisst, sondern der Zorn Gottes oder sein eignes Wollen. Natürlich versucht der Teufel alles Mögliche, um den Menschen in dieser Hölle festzuhalten. Kann er ihn nicht durch Eitelkeit beruhigen, dann versucht er ihn durch seine Unwürdigkeit und sein Sündenregister zu ängstigen, als sey ihm nicht zu helfen (Wahre Busse 36). Da soll man nur nicht viel mit ihm disputiren, sondern sich in die stets offnen Arme Gottes werfen (Dreif. Leben 9, 30. 29). Freilich auch in diesen Armen wird man in der Hölle seyn, wenn man noch selbst etwas seyn, selbst etwas thun will. Dies muss in mir sterben. Nur in meiner Nichtheit, wo er meine Ichheit tödtet, wird Christus in mir geboren und lebt in mir (Sign. rer. 9, 64). In dieser Wiedergeburt, oder diesem Geborenwerden Christi in uns besteht das Essen seines Fleisches, ohne das Niemand selig wird (Sign. rer. 10, 50). Die äusseren Gnadenmittel allein machen es nicht; weder das Lesen der Schrift, noch der Besuch der Kirche, noch die uns verkündigte Absolution. Dass sie auf das Aeussere so viel gibt, ist der Hauptgrund, warum *Böhme* die römisch-katholische Kirche stets Babel nennt. Aber nicht nur sie ist es, sondern jede Ansicht, welche den Buchstaben und die Historie über Alles stellt. Dem Heiligen predigt nicht nur die Bibel, sondern alle Creatur; seine Kirche ist nicht das steinerne Haus, sondern die er mitbringt in die Gemeinde; seine Sündenvergebung ertheilt ihm nicht ein Mensch, sondern Gott selber; sein Abendmahl besteht darin, dass sein inwendiger Mensch den wahren, darum nicht den sinnlichen, Leib Christi geniesst; ihm wird das Verdienst Christi nicht nur angerechnet, sondern da Christus in ihm lebt ist es wirklich seines (u. A. Wiedergeb. 6, 2. 8. 14. 16. 1, 4). (Wenn *Böhme* trotz dieser Behauptungen öfter gegen *Schwenckfeld* polemisirt, der ganz dasselbe gelehrt hatte [s. oben §. 233, 2], so geschieht es besonders wegen dessen Terminologie, welche denselben gehindert hatte, den verklärten Christus eine Creatur zu nennen.) Wer auf-

gehört hat sich selbst zu leben, der ist bereits im Himmel, nur sein auswendiger Mensch lebt in dieser Welt, ist Ehemann, Bürger, der Obrigkeit unterworfen. Auch die Sünden, die der Wiedergeborne begeht, sind Sünden nur des auswendigen Menschen, sie schaden dem inwendigen nicht mehr. Ja an ihnen zeigt sich recht, wie den Kindern Gottes Alles, ohne alle Ausnahme, zum Besten gereicht. Die Erinnerung an die Sünden, die uns vergeben wurden, kann nur die Lust an Gottes Gnade steigern, so dass also die Sünde gleich ist dem „Feuerholz" im Ofen, das, indem es verbrennt wird, das Wohlseyn steigert. Wie dem Wiedergebornen Alles zum Heil wird, sogar seine Sünde, weil er Alles, auch sie, dem Willen Gottes zu Gebote stellt, so wird dem, der in seinem eignen Willen bestehen will, Alles zur Pein; selbst dies, dass Gott nicht von ihm lässt. Dadurch eben steht der Nichtwiedergeborne im Zorn Gottes oder in der Verdammniss. Nicht als wenn Gott seine Verdammniss gewollt hätte oder wollte, denn wirklich Gott war ja nur der barmherzige Gott gewesen, sondern der Zorn Gott will es, d. h. der eigne Wille des Menschen, durch welchen dieser im Zorn Gottes steht. Darum steht unerschütterlich fest: Gott will dass Allen geholfen werde, und es ist nicht Gottes Fürsatz, dass Einer verstockt werde, sondern das Bleiben im göttlichen Zorn, d. h. der Wille des Todes und Teufels, macht es (u. A. Myst. magn. 10, 17. 38).

6. Die Fülle von Tiefsinn, die, wer sich in *Böhme* hinein zu denken versucht, ihm schwerlich absprechen wird, erklärt die Hochachtung, die Philosophen, wie *Baader, Schelling, Hegel,* ihm zollen. Der fromme, milde und allem Hader abgeneigte Sinn des Mannes wieder hat zu allen Zeiten religiöse Gemüther angezogen. Freilich hat die, mit seinen alchymistischen Studien zusammenhängende, durch den steten Kampf mit der Sprache noch gesteigerte, Verworrenheit seiner Darstellung auch viel Unheil angerichtet. Vielleicht war sie der Grund warum, was er selbst sich erspart wünschte, er sehr früh zu einem Sectenhaupte gemacht worden ist. Namentlich ist dies durch *Gichtel* (geb. 1638, gest. 1710) geschehen, der in Deutschland so sein Apostel gewesen ist, wie *Pordage, Brumley* und *Jane Leade* in England. In Frankreich hat im siebzehnten Jahrhundert *Poiret* ihm Vieles entlehnt, im achtzehnten noch mehr *St. Martin* (geb. 1743, gest. 1803), der übrigens seinen Landsleuten noch immer der philosophe inconnu ist.

II.

Die Philosophie als Weltweisheit (die Kosmosophen).

§. 235.

Zu dem Unternehmen der Theosophen, die Glaubenslehre in einer Weise zu entwickeln, wie es, z. B. von den Aposteln, geschehen war, noch ehe die Weltweisheit sich hineingemischt hatte, auf Grund nur von Gott empfangener Offenbarung, bildet das entsprechende Correlat der Versuch, so zu philosophiren, als wäre nie eine vom Christenthum angeregte Gottesweisheit dagewesen. Die vorchristlichen Weltweisen hatten dies gethan; in ihrem Geiste zu philosophiren ist also Aufgabe der Zeit, und gegen den, der es thut, wird, als gegen den Zeitverständigen, Jeder der den scholastischen Standpunkt festhalten wollte, als der Zurückgebliebene, als unphilosophischer Kopf, erscheinen. Der Schutz der römisch-katholischen Kirche kann dies nicht ändern: die Zeit ist vorüber, wo ihre Sache zu vertheidigen die höchste Aufgabe und darum Kirchlichkeit der Maassstab für den Werth einer Philosophie gewesen war. Eine Mitte gleichsam zwischen Beiden nehmen die ein, die zwar die Forderung im Geiste des Alterthums zu philosophiren vernehmen, dieselbe aber so missverstehn, als handle sichs darum die Geister der alten Philosophen heraufzubeschwören. Was zu anderen Zeiten ein blosser Widersinn gewesen wäre, das wird hier zu einem entschuldbaren Missverständniss, und was sonst ein Verkennen der Zeit verriethe, zeigt hier, dass ihr Ruf nicht ungehört vorüberging. Darum sind diese ihre Zeit (wenn auch nur miss-) Verstehenden nicht ohne Wirkung für das spätere Philosophiren geblieben, und wenn auch nicht so ausführliche Darstellungen wie die, welche selbst als Weltweise philosophiren, so doch, als deren Vorläufer, Erwähnung verdienen auch die, welche die Weltweisen des Alterthums für sich philosophiren lassen.

A.

Wiedererweckung antiker Systeme.

§. 236.

So sehr die sogenannte Renaissance sich von den übrigen mittelalterlichen Erscheinungen unterscheidet, so hat sie doch einen rein mittelalterlichen Charakter, etwa wie die römische Kaiserzeit einen antiken trotz ihres Gegensatzes zu den früheren Gestalten des Alterthums. Was sie zu einem, noch dazu sehr sprechenden, Zuge in der Physiognomie des Mittelalters macht, ist der Individualismus, der sich kaum jemals so geltend gemacht hat, als wo

man für das Alterthum schwärmte, das doch stets den Einzelnen, sey es in der Nation, sey es im Staate, verschwinden liess. Eben darum ist es nicht nur die Abstammung von den Römern, oder der Umstand, dass nach der Eroberung Constantinopels griechische Gelehrte und griechische Bücher sich nach Italien flüchteten, sondern es ist noch mehr die staatliche Zersplitterung Italiens, welche dem Italiäner die wichtigste Rolle in dem grossen Schauspiel der Renaissance zuweist. Den übrigen Formen derselben reiht sich die Wiedererweckung antiker Philosophenschulen an; ebenfalls erst in Italien und erst von da sich in andere Länder ausbreitend. Trotz des Hasses gegen die scholastische Philosophie, trotz des Bestrebens nur die Alten selbst reden zu lassen, das Manchen zum blossen Uebersetzer und Ausleger macht, athmen doch auch die Schriften, die diesem Zwecke dienen, den Geist des, wenn auch scheidenden, Mittelalters. Wenn auch nicht in derselben Reihenfolge, in der sie entstanden, so doch ziemlich vollständig, treten alle Systeme des Alterthums wieder ins Leben. Dass dies zuerst mit den Systemen geschieht, mit welchen Kirchenväter und Scholastiker den Glauben versetzt hatten, um zu einer Glaubenslehre, dann zu einer Glaubenswissenschaft zu kommen, und weiter dass gerade diese Belebungsversuche an Bedeutung allen anderen bei Weitem vorstehen, ist sehr natürlich. Ersteres aus dem oben (§. 228) angegebenen Grunde. Letzteres weil im Platonismus und Aristotelismus alle früheren griechischen Systeme als Momente, alle späteren als Keime enthalten sind.

§. 237.

Erneuerung des Platonismus.

1. Wie früher die von Alexandria ausgehenden, so haben auch die Florentinischen Neuplatoniker sich stets für ächte Platoniker gehalten und ihre Akademie, über die *R. Sieveking* eine gute Monographie geschrieben hat (Götting. 1812), eine Platonische genannt. Veranlassung zu ihrer Gründung gab *Georgios Themistios Plethon*, ein im J. 1370 geborner Grieche, der im J. 1437 mit dem Kaiser *Jo. Paläologos* nach Italien kam, um die Union der griechischen und römischen Kirche zu fördern. Die Fragmente seiner *Νόμοι* (Neu herausg. von *Alexandre*. Paris. Didot 1860) beweisen, dass sein eigner Standpunkt ein, aus Begeisterung für Attische Weltweisheit hervorgegangenes, modernes Heidenthum war. Er nun war es, welcher das Entstehen eines Vereins platonisirender Männer veranlasste, so wie den Schutz vermittelte, den *Cosmus von Medici* demselben angedeihen liess. Ein Schüler

Plethon's, *Bessarion* (geb. 1395, gest. 1472), vertheidigte den Platonismus gegen den Aristoteliker *Georg* von Trapezunt. Allmählich kam es dazu, dass in diesem Kreise fortwährend Vorlesungen über Platonische Philosophie gehalten wurden, ja dass *Marsilius Ficinus* (geb. 1433, gest. 1499) zum Lehrer derselben geradezu erzogen ward. Mit welchem Erfolge zeigen seine, bis heute immer wieder abgedruckten, lateinischen Uebersetzungen sämmtlicher Werke des *Plato* und *Plotin*, die er zugleich mit mehr oder minder ausführlichen Commentaren begleitete. Hiezu kommen seine Uebersetzungen einzelner Werke des *Porphyrius*, (Pseudo-) *Jamblichus*, *Proklos*, *Dionysius Areopagita*, *Hermes Trismegistos*, *Alcinoos*, *Xenocrates*, *Speusippos*. Dass aber die von ihm übersetzten Werke nicht von ihm selber nicht getheilte Gedanken enthalten, geht aus seiner im 24ten Jahre verfassten Schrift de voluptate hervor, in der sich seine Ueberzeugung von der Uebereinstimmung des *Plato* und *Aristoteles*, so wie von der Wahrheit ihrer Lehren, ganz wie bei *Plotin* und *Proklos*, ausspricht. Durch sein ganzes Leben hält er die Maxime fest: *Nolim Marsilianam doctrinam opponere Platonicae.* In seinem zwei und vierzigsten Jahre Priester geworden, wirft er sich mit Eifer auf die Theologie, wie seine Abhandlung de religione christiana, sein Commentar zum Römerbrief, seine vielen Predigten, beweisen. Dabei hört er nicht auf Platoniker zu seyn, und seine Theologia Platonica in 18 Büchern, in der er besonders die Unsterblichkeit behandelt, zeigt, dass er den Platonismus im Einklange mit der Kirchenlehre weiss. In seinen Berufungen auf *Origenes*, *Clemens*, *Augustin*, vergisst er die veränderte Zeit, und dass er selbst die Erfahrung gemacht hat, auf die oben (§. 133) hingewiesen ward, dass Polemik gegen *Averroës* und andere Aristoteliker um den Platonismus zu erheben jetzt der Kirche verdächtig erscheint, dies scheint daraus hervorzugehn, dass er seine Platonische Theologie mit der, später sehr oft vorkommenden, Formel schliesst: *In omnibus quae aut hic aut alibi a me tractantur, tantum assertum esse volo quantum ab ecclesia comprobatur.* In der Sammlung seiner Werke, die *Adam Henricpetri* in Basel 1576 in zwei Foliobänden veranstaltete, finden sich nur die Uebersetzungen des *Plato* und *Plotin* nicht, sonst Alles was er geschrieben hat, darunter auch Medicinisches und Astrologisches.

2. Aus den Briefen des *Ficin* (12 Bücher) geht hervor, wie gross der Kreis derer war, die er Platonici und Conphilosophi nennt. Auch, dass unter ihnen er Keinen so hoch geachtet hat, als den, wie er sagt aus deutschem Blute stammenden, dreissig

Jahr jüngeren *Johannes Picus*, Fürsten von Mirandula und Concordia (geb. 1463, gest. 1494), auf den man in neuerer Zeit wieder angefangen hat mehr zu achten (vgl. *Dreydorff* das System des Joh. Pico. Marburg 1858), weil man gefunden hat, dass der Schweizer Reformator *Zwingli* ihm sehr viel verdankt. Gerade das aber, was ihn neueren Protestanten werth gemacht hat, erklärt auch das Misstraun der Kirche, welche die Riesendisputation verbot, zu der dies *ingenium praecox*, dem es feststand, dass der Platonismus vor Allem im Stande sey, vom Averroismus und anderen verdammungswürdigen Irrthümern zum Christenthum zurückzuführen, die Gelehrten der ganzen Welt aufgefordert hatte, auf seine Kosten nach Rom zu kommen. Von den neun hundert Thesen, die er zu diesem Zwecke zusammengestellt hatte, sind vier hundert den bedeutendsten Scholastikern, Arabern, Neuplatonikern, Cabbalisten, entlehnt, die übrigen sind seine eignen, und verrathen die Tendenz, Antagonisten als übereinstimmend erscheinen zu lassen. Die Werke des *Joh. Picus* sind zuerst 1498 in Venedig, dann sehr oft, zuletzt zusammen mit denen seines Neffen *Jo. Franciscus Picus* in Basel bei Henric Petri in zwei Foliobänden 1572 und dann wieder 1601 gedruckt worden.

3. Durch *Ficin* und *Pico* wird der Mann angeregt, der den wieder belebten Platonismus in Deutschland vertritt. *Johann Reuchlin*, 1455 in Pforzheim geboren, in Orleans und Paris gebildet, war, während er Professor der klassischen Literatur in Basel war, als geistreicher Humanist bekannt geworden. Später ward er Professor in Ingolstadt, dann in Tübingen und ist am 30. Juli 1522 gestorben. Im Jahre 1487 hatte er zuerst in Florenz die persönliche Bekanntschaft *Ficin's* gemacht, an welche sich dann später die *Pico's* schloss. Da beide zwischen Platonischer und Pythagoreischer Philosophie kaum einen Unterschied annehmen, so störte es ihr Einverständniss nicht, wenn *Reuchlin* besonders das Pythagoreische Element hervorhob. Eben so wenig, wenn der für das Hebräische interessirte Mann, der sich rühmen durfte der Kirche die Kenntniss desselben wieder geschenkt zu haben, kabbalistische Vorstellungen mit dem Platonismus verschmolz. Hatte doch *Pico* selbst dies schon vor ihm gethan. Die beiden Schriften: Capnion s. de verbo mirifico (Bas. 1494. Tübing. 1514. Fol.), worin ein Heide, ein Jude und ein Christ (*Reuchlin*, Capnion) sich unterreden und Jeder in einem der drei Bücher das Wort führt, und De arte cabbalistica Libb. III (Hagenau 1517 Fol.), gehören zusammen, indem jenes auf dieses hin-, dieses auf jenes zurückweist.

4. Dieselben Elemente wie bei *Reuchlin* mischen sich bei dem

Venetianer *Zorzi* (*Franciscus Georgius Venetus*), geb. 1460, gest. 1540, und dem Cölner *Cornelius Agrippa* von Nettesheim, geb. 1487, gest. 1535. Das Werk des Ersteren: De harmonia mundi Cantica III Venet. 1525 Fol. ist nicht so phantastisch, wie die Jugendschrift des Zweiten: de occulta philosophia libri tres, die er im J. 1510 zuerst herausgab, und welche, zum Theil wenigstens, durch die 1531 erschienene: De incertitudine et vanitate scientiarum rectificirt wird. *Agrippa's* durchweg abenteuerliches Treiben hat ihn in eine Menge, zum Theil verdienter, Verdriesslichkeiten gebracht. Seine Werke, die ausser den beiden genannten auch Anpreisungen der Lullschen Kunst (s. oben §. 206) enthalten, sind in zwei Octavbänden erschienen: Henr. Corn. ab Nettesheim Opera omnia Lugd. Bat. per Bernigos fratres (das Titelblatt trägt bei einigen Exemplaren die Jahreszahl 1600, bei anderen gar keine). Unter den Franzosen pflegen als Repräsentanten dieser Richtung angeführt zu werden der, wegen seiner Verdienste um den *Aristoteles* von *Reuchlin* gepriesene *Jaques Lefèvre* aus Etables (*Faber Stapulensis*, gest. 1537) und sein Schüler *Charles Bouillé* (*Bovillus*), dessen Werke 1510 in Paris erschienen. Beide sind, wie auch *Reuchlin*, Bewunderer des *Nicolaus* von Cusa. Gleiches gilt auch von einem anderen Schüler *Fabers*, und Freunde *Bouillé's*, dem Polen *Jodocus Clichtovius*, der im Anfange des sechzehnten Jahrhunderts Lehrer an der Sorbonne war, und sich auch durch seinen Eifer gegen Luther einen Namen gemacht hat.

§. 238.

Aristoteliker.

1. In Padua, welches für den Aristotelismus das werden sollte, was Florenz für den Platonismus, hatten gegen die wachsende Macht des Nominalismus und seiner Consequenzen Viele den Versuch gemacht, den Vor-Occamistischen Aristotelismus festzuhalten. *Averroës* namentlich soll dazu helfen, und ihm warfen sich Einige so in die Arme, dass sie, wie *Alexander Achillinus*, der Medicin und Philosophie zuerst in Padua, dann in seiner Vaterstadt Bologna lehrte und dort 1518 gestorben ist, sogar die Lehre von der Einheit des Menschengeistes sich aneigneten; und nun durch eine Silbenstecherei sich als Vertheidiger der Unsterblichkeit, des (freilich nicht der) Menschen darstellten. An diese Averroisten, die zum Theil viel weiter gingen als *Achillini*, ist zu denken, wenn man von *Petrarca* hört, dass Philosoph und Unchrist als gleichbedeutend gelte. Diese averroistisch-scholastische Auffassung des *Aristoteles* dauert sogar noch fort, nachdem *Leonicus Thomäus*

(geb. 1456) in Padua seine epochemachenden Vorlesungen über *Aristoteles* gehalten, und durch sie bewiesen hatte, dass derselbe im Original und an der Hand griechischer, nicht arabischer, Commentatoren zu studiren sey. Zwar kein gewöhnlicher Averroist ist *Augustinus Niphus* (geb. 1472 in Suessa, daher *Suessanus*), der in Pisa, Bologna, Rom, Salerno und Padua bis gegen 1550 gelehrt und als Arzt, Astrolog und Philosoph einen solchen Ruhm erworben hat, dass Papst Leo X ihm erlaubte den Namen und das Wappen der Medici zu führen. Aus seinen vielen Werken aber, deren vollständiges Register nebst Druckort *Gabriel Naudäus* der Pariser Ausgabe von August. Niphi Opuscula moralia et politica 2 Bde 4. 1654 beigelegt hat, geht hervor, dass er nicht mit Unrecht den Averroisten zugezählt wird. Mehr als dies, dass er in eignen Schriften den *Averroës* commentirt und gegen *Pomponatius* vertheidigt hat, berechtigt zu solcher Zusammenstellung, dass er den *Aristoteles* gerade so auffasst, wie es Sitte geworden war, seit die vom Neuplatonismus angeregten Araber, und namentlich *Averroës*, die Lehrer in der Philosophie geworden waren. Auch der Paduaner *Jacob Zabarella* (geb. 1533, gest. 1589) ist wenigstens in dem Theil der Philosophie, wo er den grössten Ruhm erworben hat, der Logik, ganz Averroist. Wenn er in der Physik abweicht, und zu Resultaten kommt, die weniger mit der Kirchenlehre streiten, so behauptet er dadurch mehr in *Aristoteles'* eignem Sinne zu sprechen, so dass es ihm also wie dem *Albert* und *Thomas* feststeht, dass *Aristoteles* die Kirchenlehre verbürge, und er sich im Grunde nur durch seine Kenntniss des Griechischen und seine geschmackvollere Darstellung von den scholastischen Peripatetikern unterscheidet. Seine Werke sind in fünf Theilen in Leyden bei Marschall 1587 Fol. erschienen, von denen die vier ersten die logischen Schriften, der fünfte die dreissig Bücher de rebus naturalibus enthält. Jene sollen auch Francof. 1608, diese Francof. 1607 erschienen seyn.

2. Viel mehr als die bisher Genannten suchte in den ursprünglichen Sinn des *Aristoteles* einzudringen der als Naturforscher berühmte, um Thier- und Pflanzenphysiologie verdiente, *Andreas Caesalpinus* (geb. in Arezzo 1519, gest. in Pisa 1603). Seine fünf Bücher Quaestiones peripateticae — (u. A. mit dem Hauptwerke des *Telesius* zusammen herausg. von *Eusthat. Vignon* in den Tractat. philos. Tom. I. Atrebat. 1588 Fol.) — sind aber ein Beweis, wie sehr die Neuplatonischen Ansichten ein unbefangnes Verständniss des *Aristoteles* erschweren. Viel mächtiger hatte der von *Thomäus* gegebene Anstoss auf den Mantuaner *Petrus Pom-*

ponatius gewirkt, der 1462 in Padua Medicin und Philosophie studirt hatte, zuerst dort, dann in Ferrara, zuletzt in Bologna, lehrte und am letzteren Orte 1524 starb. Zuerst in seiner berühmtesten Schrift: Tractatus de immortalitate animae (gedr. u. A. ohne Druckort 1534; dann sehr oft) — dann aber auch in anderen Schriften, weist er nach, dass die Ansicht der Averroisten von dem einen unsterblichen *intellectus* aller Menschsen mit des *Aristoteles* Lehre, dass die Seele Form eines organischen Leibes, unvereinbar sey, dass eben deswegen *Aristoteles* weder den noch die Menschen unsterblich seyn lasse. Dies sey nicht der einzige Punkt, in dem *Aristoteles* von der christlichen Lehre abweiche. Eben so wenig stimme er überall mit *Plato* überein. Eben deswegen sey es nicht rathsam die *arcana* der Philosophie den Schwachen mitzutheilen, denn die könnten leicht irre reden. Was ihn selbst betreffe, so denke er ganz anders als *Aristoteles*, denn ihm sey nicht dieser, sondern die Kirche Autorität. Man kann es seltsam finden, dass dies Buch auf Geheiss der Kirche verbrannt wurde, und dass in den sich daran anschliessenden Streitigkeiten mit den Averroisten, trotz seiner angesehenen Freunde in Rom, die Kirche sich gegen den *Pomponatius* erklärte. Allein man muss bedenken, dass er der Neuerer war, dass die Verehrer des *Averroës* die Tradition für sich hatten. Die Werke des *Pomponatius* sollen auch in einer Gesammtausgabe Basil. 1567. 8. existiren. Die im J. 1520 verfasste Schrift: de naturalium effectuum causis s. de incantationibus ist ebendas. bei Henric Petri 1556. 8. erschienen.

§. 239.

Erneuerer anderer Systeme.

1. Von viel geringerer philosophischer Begabung sind und haben daher, wenn auch in anderen Gebieten bedeutenden, so doch in der Philosophie nur geringen, wenigstens keinen nachhaltigen, Einfluss gezeigt die, welche den Versuch machten, die Systeme der Verfallperiode griechischer Philosophie (s. §. 92—115) ins Leben zurückzurufen. So hat *Joost Lips (Justus Lipsius*, geb. 1547, gest. 1606), dessen Werke 1585 in acht, 1637 in vier Foliobänden erschienen sind, mit seinen darin enthaltenen Lobpreisungen des Stoicismus nicht den Ruf eines Philosophen, sondern nur den Namen eines Philologen und Kritikers erworben. Dass es dem gesinnungslosen *Kaspar Schoppe* (*Scioppius*, geb. 1562 in der Pfalz) mit seinen Elementa philosophiae Stoicae eben so ging, ist begreiflich. Ja selbst dem viel bedeutenderen *Pierre Gassend* (*Petrus Gassendi*, geb. 1592, gest. 1655), der freilich zu einer Zeit, wo *Des Cartes* (s. weiterhin §. 266. 67) bereits aufgetreten

war, lehrte, ist es, als er dem mittelalterlichen Aristotelismus mit seinem Leben des *Epikur* (1647) und seinem Syntagma philosophiae Epicuri (1649) entgegentrat, kaum anders gegangen. Nur als Physiker hat er Einfluss gewonnen, und unter den Gassendisten, die man eine Zeit lang den Cartesianern entgegenstellte, sind Physiker zu verstehn, die mit atomistischen Theorien die Wirbeltheorie bestritten. Die gesammelten Werke *Gassendi's* (Lyon 1658 in sechs, Florenz 1728 in eben so vielen Foliobänden) enthalten ausser jenen beiden Schriften auch das posthume Syntagma philosophicum, in dem er die Philosophie als Logik, Physik und Ethik abhandelt. Die späteren Sensualisten in England und Frankreich haben ihm vielleicht Manches abgeborgt.

2. Da die nacharistotelischen Systeme ihre Hauptrepräsentanten in der römischen Welt gefunden haben, die römischen Philosophen aber wegen ihres mehr oder minder synkretistischen Charakters, im *Cicero* ihr eigentliches Haupt haben, so ist es begreiflich, dass er und mit ihm das rhetorische Philosophiren zu Ehren kommt. Mit oder ohne Bewusstseyn nehmen ihn zu ihrem Vorbilde die, auf die der, in jener Zeit aufkommende Name der Ciceronianer sehr gut passt. Schon der im J. 1459 gestorbene Römer *Laurentius Valla*, so wie der deutsche *Rudolph Agricola* (geb. 1442, gest. 1485) hatten diesen Ton angeschlagen, nur dass ihnen *Quintilian* fast so viel galt als *Cicero*. Dagegen haben der Spanier *Ludovicus Vives* (geb. 1492, gest. 1540), dessen Werke 1782 in Valencia erschienen sind, und mehr noch der Modenese *Marius Nizolius* (geb. 1498, gest. 1575), sowol in seinem Thesaurus Ciceronianus als in seiner Schrift gegen die falschen Philosophen (auch Antibarbarus genannt), die *Leibnitz* im J. 1670 in Frankfurt (Marii Nizolii contra Pseudophilosophos libri IV) neu herausgab, kein Hehl, dass sie dem *Cicero* mehr danken als den Sokratikern *Plato* und *Aristoteles*, weil die letzteren die Philosophie von der Rhetorik getrennt haben.

3. Zu diesen rhetorisirenden Philosophen ist nun auch der Picarde *Pierre de la Ramée* (*Petrus Ramus*) zu rechnen.

Vgl. *Waddington-Kastus* De Petri Rami Vita, scriptis, philosophia. Paris 1848.

Im J. 1517 nahe bei Soissons geboren, hat er im Kampf mit den grössten Schwierigkeiten seine Studien in Paris gemacht, so dass er in seinem 21ten Jahre jene Disputation wagen durfte, die ihn berühmt gemacht hat, in der er siegreich vertheidigte, dass Alles, was *Aristoteles* gelehrt habe, falsch sey. Vor Allem war es die Logik des *Aristoteles*, die er, auch in Schriften (Aristotelicae animadversiones), bekämpfte und an deren Stelle er eine bessere

zu setzen versuchte (Dialecticae partitiones, später als Institutiones dialecticae wieder herausgegeben). Das Eigenthümlichste ist dabei die Verschmelzung der Logik, die er eben deswegen als die *ars disserendi* bezeichnet, mit der Rhetorik. Aus der genauen Beobachtung der Art, wie *Cicero* und andere Redner ihre Hörer überzeugen, lerne man die Regeln der Logik besser kennen als aus dem Organon. Einiges was *Ramus* zuerst in die Logik hineinbrachte, ist bleibendes Besitzthum der logischen Handbücher geworden. So die Unterscheidung der natürlichen und künstlichen Logik. So eigentlich auch der Gang, den die ganze Logik nimmt. Was nämlich bei *Ramus* den ersten Theil bildet (De inventione), die Lehre vom Begriff und der Definition pflegt jetzt überall den Anfang zu bilden. Der zweite Theil de judicio — (daher Pars secunda Petri als scherzhafte Bezeichnung für judicium, d. h. Urtheilskraft) — enthält die Lehre vom Urtheil, vom Schluss und von der Methode. Dass *Ramus* wieder nur drei Schlussfiguren statuirt, muss als ein Vorzug seiner Logik gegen die scholastische angesehn werden; darin dass er später sogar die dritte fallen lässt, kann eine Ahndung anerkannt werden, dass dieselbe ohne Ergänzung wirklich nicht volle Beweiskraft hat. Uebrigens deducirt er die Schlussfiguren nicht wie *Aristoteles* (s. §. 86, 2) aus dem verschiedenen Umfange des *Terminus medius*, sondern (wie die meisten Neueren nach ihm) aus der Stelle, die er in den Prämissen einnimmt. Zuerst wurden die Schriften des *Ramus* verurtheilt und ihm die logischen Vorlesungen verboten, so dass er sich auf mathematische und solche beschränken musste, in welchen die rhetorischen Meisterwerke *Cicero's* commentirt wurden. Nach dem Tode *Franz* des Ersten aber erscheint er an den Collège de Presles wieder als Lehrer der Dialektik. Die Anfeindungen, die seit seinem Uebertritt zum Calvinismus noch viel heftiger geworden waren, brachten ihn dahin, eine Reise ins Ausland (Deutschland, Italien, Schweiz) zu unternehmen, die ein grosser Triumphzug wurde. Sein Hauptgegner in Paris, der Theologe *Charpentier*, hat die Mörder gedungen, die nach des *Ramus* Rückkehr ihn in der Bartholomäusnacht mordeten. Das genaue Register der funfzig Schriften, die schon während seines Lebens, zum Theil in sehr vielen Auflagen, und der neun, die nach seinem Tode gedruckt wurden, so wie derjenigen Schriften, deren Titel wir kennen, die aber nicht erschienen sind, findet sich in der angegebenen Schrift von *Waddington-Kastus*. Eine Gesammtausgabe der Schriften des *Ramus* existirt noch nicht. Seine logischen Neuerungen fanden für eine Zeit lang grossen Anklang, und es bildete

sich eine wirkliche Schule, der Ramisten, im Gegensatz zu den Aristotelikern. Confessionelle Gründe haben wohl dazu beigetragen, dass ihre Zahl in Deutschland noch grösser war als in Frankreich. Dass *Arminius* in Genf den *Ramus* gehört hatte, entschied für seinen Einfluss bei den Arminianern in Holland. Seine genaue Verbindung mit *Sturm* in Strassburg war eine Empfehlung bei allen humanistisch Gebildeten. Die oben angeführte Monographie von *Waddington-Kastus* gibt p. 129 ff. eine Reihe von Namen an, welche beweist, wie sehr *Ramus* geehrt ward.

4. Bei Weitem nicht das Aufsehn wie *Ramus* machte ein um dreissig Jahre jüngerer Zeitgenosse desselben, dessen Hass gegen *Aristoteles* entschiedene Nahrung gezogen hat aus dem Studium des *Ramus*, der aber wie keines Philosophen unbedingter Anhänger, so auch keiner des *Ramnus* heissen will; es ist der in Mömpelgard im Jahre 1547 geborene *Nicolaus Taurellus* (wahrscheinlich war sein Familienname Oechslein). Das theologische Studium, dem er sich zuerst in Tübingen gewidmet hatte, vertauschte er mit dem medicinischen, und nachdem er im Jahre 1570 in Basel Doctor der Medicin geworden war, lehrte er daselbst zuerst Medicin, später Ethik. Hier nun wagte er es im Jahre 1573 seinen Absagebrief an die Peripatetische Philosophie zu veröffentlichen: Philosophiae triumphus etc. Basil. 1573, der von den, längst wieder zu Scholastikern gewordenen protestantischen Theologen nicht weniger als von den katholischen, ihm den Vorwurf der Gottlosigkeit zuzog. Die hundert und sechs und sechszig Thesen, welche der eigentlichen Abhandlung vorausgeschickt sind, so wie die sich daran anschliessenden Vorreden zu den einzelnen Theilen, enthalten eigentlich schon Alles, was die ganze spätere Schriftstellerthätigkeit des *Taurellus* durchzuführen sucht. Unter den vielen Irrthümern, welche als solche aufgezählt werden, die durch *Aristoteles* sich eingebürgert haben, wird besonders der gerügt, dass die höchste Seligkeit im Erkennen bestehe. Vielmehr wie Gottes Seligkeit darin besteht, dass er sich selbst hervorbringt, erzeugt, will, weswegen er auch mehr ist als blosse *Mens*, ganz eben so besteht die des Menschen darin, dass er Gott liebt und will. Die Abhandlung selbst zerfällt in drei Tractate, von denen der erste von den Kräften des menschlichen Geistes handelt, der zweite die Aristotelischen Principien der Physik kritisirt, der dritte den Versuch macht, eine wahre, mit der Theologie übereinstimmende Philosophie aufzustellen, die nicht auf Autorität des *Aristoteles*, sondern auf Vernunft sich stützt. — Dieser Gegensatz von *Aristoteles* und Vernunft erbitterte die philosophische Welt,

Nicht minder zürnte ihm die theologische, weil er die Folgen des Sündenfalls nicht so weit ausdehnte, dass dadurch die Vernunft die Fähigkeit der Erkenntniss verloren habe. Chicanen aller Art liessen ihn eine Reihe leidensvoller Jahre durchleben, bis er endlich die Professur der Physik und Medicin in Altorf erhielt, einer Universität, auf der gleichfalls die Peripatetische Philosophie im höchsten Ansehn stand. In seiner Medicae praedictionis methodus etc. Francof. 1581 spricht er deshalb die Absicht aus, sich ganz auf das Gebiet seiner Professur zu beschränken, ein Wort dem er treu blieb, als er seinen de vita et morte libellus etc. Noribergae 1586 veröffentlichte, und mit dem die Herausgabe zweier Bändchen Gedichte Carmina funebria Norib. 1592 und Emblemata physico-ethica Norib. 1595 sich zur Noth vereinigen lässt. Auf die Länge aber vermochte er nicht dem Drange zu widerstehn, der ihn zu erneutem Kampfe gegen den Erzfeind trieb. Seiner Synopsis Aristotelis Metaphysices etc. Hanov. 1596 (die ich nie gesehen habe) folgten bald die heftigen Angriffe gegen den überall, namentlich in Altorf selbst durch *Scherbius* gefeierten *Cäsalpin* (s. §. 238, 2), in seinen: Alpes caesae h. e. Andr. Caesalpini Itali monstrosa et superba dogmata etc. Norimb. 1597, in welcher dem pantheistisch gefärbten Aristotelismus die herbsten Wahrheiten gesagt wurden. Die späteren Werke die *Κοσμολογία* h. e. physicarum et metaphysicarum disquisitionum de mundo libri II. Amberg. 1603 und die *Οὐρανολογία*, h. e. physicarum et metaphysicarum disquisitionum de coelo libri II. Ebendas. 1605, endlich die von *Leibnitz* sehr hoch gestellte Schrift: De rerum aeternitate, metaphysices partes quatuor Marpurg. 1604, sind eben so polemisch, nur dass sie zu ihrem Gegenstande besonders *Piccolomini* und die jesuitischen Peripatetiker in Coimbra, so wie andere katholische Geistliche nehmen, und die Behauptungen derselben streng kritisiren. Die stets wiederkehrende Behauptung, *Aristoteles* sey nicht die Philosophie, der Kampf gegen ihn selbst auf dem logischen Gebiete, auf dem *Taurellus* die Herrschaft der *recta ratio* fordert, anstatt der Aristotelischen Subtilitäten, ist der Grund gewesen, warum er hier zu *Ramus* gestellt wurde, wie ihn denn auch seine Zeitgenossen theils zu Jenem, theils zu Anderen gestellt haben, welche bei den römischen Eklektikern, *Cicero, Seneca* in die Schule gingen. Es darf aber nicht verschwiegen werden, dass die Gründe, aus welchen *Taurellus* die Peripatetiker angreift, zum Theil ganz andere sind, als die Repräsentanten der Renaissance geltend machen, so dass man oft zweifelhaft werden kann, ob er nicht, eher als zu ihnen, zu den Naturphilosophen (s. §. 240 ff.)

ja manchmal ob er nicht zu den Mystikern zu zählen sey. Warum nämlich *Taurellus* von der Scholastik nichts wissen will, ist, dass sie eine Philosophie, die durchweg heidnisch, mit einem Dogma verschmolzen habe, das christlich ist; diese Zumuthung *Christum* mit dem Herzen, *Aristoteles* mit dem Kopfe anzubeten, sey eine so widersinnige, dass es zu begreifen sey, warum die Scholastiker zuletzt bei dem Unsinn einer doppelten Wahrheit angelangt seyen. Um christlich *(christiané)* zu philosophiren, und namentlich das Verhältniss zwischen Philosophie und Theologie richtig zu würdigen, muss man dies festhalten, dass die Philosophie Alles zu erkennen vermag, was *Adam* vor dem Falle, und was die Menschen nach dem Fall, durch ihr discursives Denken zu ergrübeln vermochten. Dagegen Alles was dem Menschen erst in Folge der in *Christo* erschienenen Gnade gewiss worden ist, gehört lediglich der Theologie an. Darum ist Vieles was man für eine theologische Lehre ansieht, eine philosophische; so z. B. die von der Trinität, denn Gott wäre nicht, wenn er sich nicht ewig zeugte; so ferner die von der Auferstehung des Leibes, denn die Vernunft lehrt uns, dass der ganze Mensch, und nicht bloss ein Theil desselben, unsterblich ist, und da er (nicht bloss die Seele) sündigte oder Gutes that, Strafe oder Lohn zu erwarten hat. Dagegen wäre es eine Anmassung, wenn man etwa philosophisch beweisen wollte, dass *Christus* Wunder thut u. s. w. Damit ist aber durchaus nicht eine Trennung zwischen Philosophie und Theologie behauptet; vielmehr bildet jene das Fundament für die letztere. Es ist nämlich damit gerade wie mit dem Gesetz, das ein Zuchtmeister ist auf *Christum*. Gerade so ist es die Philosophie, welche den Menschen zu der verzweiflungsvollen Einsicht bringt, dass es ihm, einmal gefallen, ganz unmöglich ist, der Strafe und Verdammniss zu entgehn, damit aber geneigt macht, die Genugthuung, welche der Sündlose gegeben hat, sich anzueignen. Uebrigens kann, dass eine solche Genugthuung möglich ist, durch die Philosophie bewiesen werden. Freilich nicht durch eine Philosophie wie die Aristotelische, die, weil sie unsinniger Weise die Frage nach dem Anfange der Welt, d. h. nach dem Vornatürlichen, innerhalb der Naturwissenschaft behandelt, und dabei den Grundsatz einer christlichen Philosophie, dass der Mensch der letzte Zweck der Schöpfung ist, ausser Acht lässt, zu dem Irrthum gelangt, dass die Welt ewig und unzerstörbar ist. Die wahre Philosophie folgert daraus, dass das Menschengeschlecht einmal ein Ende nehmen wird, dass auch die Welt einmal, als unnütz, verschwinden müsse. Ein mit der Ewigkeit der Welt zusammenhängender

Irrthum ist, dass Gott bei der Schöpfung eines Stoffes bedurft habe. Die *materia prima*, deren er bedurfte, ist das *Nihilum*, so dass die Dinge Producte Gottes und des Nichts, darum theils Seyn theils Nichtseyn sind. Dass das Andenken des *Taurellus* so bald verschwand, dass seine Bücher bald eine Seltenheit wurden, hat schwerlich, wenigstens gewiss nicht allein, seinen Grund in einer schlauen Tactik seiner Gegner. Am Meisten trug wohl dazu die isolirte Stellung bei, in welche dieser Feind alles Sectenwesens, welcher nicht nur wünscht, man möge mehr Christ seyn als Lutheraner, sondern sagt, nur der Unwissende nenne sich Lutheraner oder Calvinist anstatt Christ, dadurch gerieth, dass er weder, wie die Vertreter der Renaissance, ein klassisches Latein anstrebte, noch, wie die Mystiker und Theosophen, in der Muttersprache schrieb, dass er, nicht weniger gegen die Scholastik eingenommen als die Theosophen und Kosmosophen dieser Periode, dennoch, ganz anders als diese und eigentlich im Geiste der von ihm Angefeindeten, eine Philosophie im Dienste der Theologie, eine Theologie begründet durch Philosophie, will. Diese Zwitterstellung spricht nicht für grosse wissenschaftliche Bedeutung. Spätere Zeiten, welche die Einseitigkeiten hinter sich haben, können oft solche Standpunkte, die noch nicht einmal in dieselben hineingetreten waren, unbewusst idealisiren und dann überschätzen. Sollte nicht *Leibnitz* etwas der Art geschehen seyn, wenn er den *Taurellus* als *ingeniosissimus* und *Germanorum Scaliger* bezeichnet?

Vgl. *F. X. Schmid* aus Schwarzenberg Nicolaus Taurellus, der erste deutsche Philosoph. Erlangen (Neue Ausg.) 1864.

§. 240.

Nicht entstellt durch das oben (§. 235) angegebne Missverständniss vernehmen die Forderung der Zeit die, welche es unternehmen, die Philosophie in eine Weltweisheit zu verwandeln, die von der Kirche so unabhängig ist, wie in der Zeit, wo es noch gar keine Kirche gab. Naturgemässer Weise wird dies Ziel so erreicht, dass das bisherige Band der Philosophie mit der kirchlichen Lehre zuerst sich lockert, dann reisst, endlich vergessen ist. Dem ersten Stadium entspricht freundliches Verhältniss zum kirchlichen Glauben, dem zweiten Hass, dem dritten Gleichgültigkeit dagegen. Durch diese drei Stufen geht die Weltweisheit sowol dort hindurch, wo ihr die sinnliche, als da, wo ihr die sittliche Welt als das Höchste gilt. Die während der Scholastik ganz zurückgedrängte, erst in der letzten Periode derselben wieder etwas hervortretende Physik und Politik werden wieder, was sie im Al-

terthum gewesen waren, Haupttheile der Philosophie und zwar so sehr, dass die Philosophen dieser Periode fast nur Naturphilosophen oder Politiker, sehr selten Beides, niemals Beides gleich sehr, sind. Der besseren Uebersicht wegen mögen sie, je nachdem das eine oder das andere Element vorwiegt, zu einander, oder sich gegenüber, gestellt werden. Indem sie beide den bisher betrachteten Lobpreisern der alten Weltweisen als wirkliche, Jenen Geistesverwandte, Weltweise gegenüber- und vorstehen, wäre es eigentlich richtiger, zu dem *A* über dem §. 236 hier als *B* die Ueberschrift Wirkliche Weltweise oder eine ähnliche, unter dieser aber als zwei sich coordinirte Gruppen die mit 1 und 2 oder sonst wie bezeichneten Naturphilosophen und Naturrechtslehrer zu setzen. In der Sache aber ändert es nichts, wenn mit Weglassung jener zusammenfassenden Ueberschrift zu den bisher Betrachteten die Naturphilosophen als zweite, die Naturrechtslehrer als dritte Gruppe kommen.

B.

Naturphilosophen.

T. A. Rixner und *T. Sieber* Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts. 7 Hefte. Sulzbach 1819—1826.

§. 241.

Paracelsus.

1. Würdig eröffnet hier den Reigen *Philippus Aureolus Theophrastus Bombast von Hohenheim* (wahrscheinlich um ihn zu ehren *Paracelsus* zubenannt, wenn nicht, wie neuere Untersuchungen wahrscheinlich machen, dies eine lateinische Uebersetzung seines Namens *Höhener* ist, den erst die Sage mit dem adlichen *von Hohenheim* vertauscht haben soll) — ein Mann, der im J. 1493 in Marien Einsiedeln geboren, am 24. Sept. 1541 sein unstätes Leben in Salzburg beschloss, nachdem er viele hundert grössere und kleinere Aufsätze verfasst hatte, die, ohne dass er ein Buch zu Rathe zog, in deutscher Sprache in die Feder dictirt und erst von seinen Schülern ins Lateinische übersetzt wurden. Die meisten sind verloren; die aufgefunden werden konnten, gab mit den bereits gedruckten der Churfürstliche Rath und Medicus *Johann Huser* in zehn Theilen nebst Appendix (Basel Waldkirch 1789. 4) heraus. Später erschienen dieselben in lateinischer Uebersetzung in Frankfurt, viel correcter aber in der dreibändigen Genfer Folio-Ausgabe (sumptib. Jo. Antonii et Samuelis de Tournes 1658), welche auch die gleichfalls von *Huser* (Basel 1591) deutsch heraus-

gegebnen chirurgischen Schriften enthält, die übrigens auch in Strassburg bei *Lazarus Zetzners* Erben 1618 in Folio erschienen sind. (Hier wird noch *Husers* Ausgabe citirt werden.)

2. Es ist kein Zufall, dass der epochemachende Arzt, welcher der bisherigen Humoralpathologie die Lehre entgegenstellte, dass jede Krankheit ein Organismus sey („ein Mann“ Paramirum WW. I, p. 77), der sich zu dem Körper verhält wie ein Parasit zum Gewächs (Philos. WW. VIII, p. 100 ff.), und dass sie je nach Geschlecht und Individuum sich in Jedem anders gestalte (Param. WW. I, p. 196), und der in der Therapie gegen die bisherige Art, nur die von den Alten gebrauchten, darum ausländischen Heilmittel, diese aber in allen möglichen Combinationen anzuwenden, auf das Heftigste stritt, dass dieser neuernde Bekämpfer des *Galen* und *Avicenna*, der es mit einer gewissen Freude hört, wenn seine Gegner ihn mit *Luther* vergleichen (Paragranum Vorr. WW. II, p. 16), auch in der Philosophie eine neue Periode beginnt und gegen den Herrscher der vorigen, den *Aristoteles*, polemisirt (Ebend. p. 329). Dass auch die Krankheit ihren Lebenslauf hat, und wieder, dass der Mittel, die auf den menschlichen Organismus einwirken, viel mehr sind als man gemeint hat, dies Beides legt viel mehr als bisher den Gedanken nahe, dass Alles von Einem Leben durchdrungen ist, und dass dieses Eine Leben in dem Menschen als dem Gipfel der Welt sich concentrirt. War gleich die Lehre vom Makro- und Mikrokosmus uralt, und noch zuletzt durch *Raymund von Sabunde* (s. §. 222), der dem *Paracelsus* nicht fremd geblieben, sehr betont worden, so wird sie doch erst seit dem Letzteren und durch ihn zum Mittelpunkt der ganzen Philosophie gemacht. Als das Gebiet der letzteren bezeichnet er mit Nachdruck die Natur und schliesst daher aus ihr alle Theologie aus. Nicht als ob beide je stritten, oder als ob die Theologie unter der Philosophie stünde, sondern die Werke Gottes sind entweder Werke der Natur oder Werke Christi; jene begreift die Philosophie, diese die Theologie (Lib. meteor. WW. VIII, p. 201). Deswegen spricht die Philosophie heidnisch und war sie ein Besitzthum schon der Heiden; dennoch kann der Philosoph ein Christ seyn, denn Vater und Sohn vertragen sich (Erkl. der ganz. Astron. WW. X, p. 443). Philosophie und Theologie fallen ganz auseinander, weil das Instrument jener das natürliche Licht, die Vernunft, sie selbst ein Wissen ist, während die Theologie ein Glauben ist, durch Offenbarung, Lesen der Schrift und Gebet vermittelt. Der Glaube übertrifft das natürliche Licht, aber nur weil er nicht ohne natürliche Weisheit seyn kann, sie aber ohne ihn und er also

mehr ist als sie (Philos. sagax. WW. X, 162. 24). Die Philosophie hat die Natur zu ihrem aller einzigen Gegenstande, ist nur erkannte („unsichtige“ d. h. ideale) Natur, wie die Natur nur sichtbare, reale Philosophie ist (Paragr. WW. II, p. 23). Da die Philosophie nur Wissenschaft der Welt ist, die Welt aber theils die grosse ist, in der, theils die kleine, die der Mensch ist, so enthält die Philosophie des *Paracelsus* nur, was man Kosmologie und Anthropologie zu nennen pflegt, nur dass Beides nie gesondert wird, und Einiges was den Menschen betrifft, wie sich sogleich zeigen wird, ausserhalb der Philosophie liegt.

3. Wie kein Menschenwerk richtig gewürdigt werden kann, ohne dass man weiss, wozu es unternommen ward, so muss auch bei der Schöpfung zunächst nach dem „Fürnehmen“ Gottes gefragt werden. Es ist ein doppeltes: Gott will, dass Nichts verborgen bleibe, Alles sichtbar und offenbar werde, und zweitens, dass Alles was er angelegt und unvollkommen gelassen hat, zur Vollendung komme. (Phil. sag. WW. X, p. 29. 45. 51.) Beides vollbringt der Mensch, da er die Dinge erkennt, und da er sie ihrer Bestimmung entgegenführt, indem er sie verwandelt; darum ist der Mensch das Letzte in der Schöpfung und ist Gottes eigentliches Fürnehmen (de vera infl. rer. WW. IX, p. 134), und die Welt ist nur zu erkennen, indem die Philosophie den Menschen, als ihr Letztes und ihre Frucht, ins Auge fasst, in ihm als dem Buche, aus dem man die Heimlichkeiten der Natur herausliest, forscht (Lib. Meteor. WW. IX, p. 192. Azoth Vorr. WW. X. Append.). Auf der anderen Seite kann der Mensch, wie jede Frucht aus dem Samen, nur aus dem was vor ihm war, und woraus er hervorging, also der Welt, verstanden werden (Labyrinth. medic. WW. II, p. 240). Dieser Cirkel kann dem *Paracelsus* nicht als fehlerhafter erscheinen, da er als Grundsatz ausspricht, dass ein Philosophus nur sey, wer Eines im Andern weiss (Paragr. alter. WW. II, p. 110). Auch *Moses* erzählt, dass, nachdem alle Dinge aus Nichts geschaffen waren, zur Schöpfung des Menschen ein „Zeug“ nöthig gewesen sey. Dieser, der *limus terrae,* ist ein Extract und eine Quintessenz („fünftes Wesen“) alles dessen was vor dem Menschen geschaffen war, und könnte eben so gut *limus mundi* heissen, da alle *creata* in demselben, darum aber auch in dem daraus geformten Menschen enthalten sind, und also hervortreten können. Dies gilt nicht nur von der Kälte und dem Feuer, sondern auch vom Wolf und vom Ottergezüchte, und wenn dies geschieht, so werden mit buchstäblicher Wahrheit die Menschen Wölfe u. s. w. genannt. (Phil. sag. WW. X, p. 28. 63. 27. 35.) Weil der Mensch Alles ist, des-

wegen ist ihm, als dem Centrum und „Punkt" von Allem, Nichts undurchdringlich. Das All aber befasst ausser der Erde auch den Himmel, d. h. die Gestirne oder die firmamentischen siderischen oder ätherischen Kräfte, die, selbst unsichtbar, an den sichtbaren Sternen ihr *„corpus"* haben (Erkl. d. ganz. Astron. WW. X, p. 448). Darum ist der *limus terrae* und ist der daraus gewordene Mensch ein Zweifaches; einmal der sichtbare, greifbare, irdische, und zweitens ein unsichtbarer, ungreifbarer, himmlischer, astralischer Leib. Dieser letztere heisst bei *Paracelsus* gewöhnlich *spiritus;* wer dies Wort mit Lebensprincip oder Lebensgeist übersetzen wollte, könnte sich darauf berufen, dass *Paracelsus* selbst anstatt Leib und Geist auch öfter sagt: *corpus* und Leben (u. A. de pestilit. WW. III, p. 25). Nicht nur die Menschen bestehen aus einem, den Elementen entsprossenen, Leibe und dem aus dem Gestirn stammenden Geiste, so dass sie Kinder aus der Ehe jener beiden genannt werden können (Erkl. d. g. Astr. WW. X, p. 407), sondern alle Wesen, selbst die empfindungslosen, leben und sind von dem astralischen Geiste durchdrungen (Phil. sag. WW. X, p. 191); alle übrigen sind aber nur Bruchstücke dessen, was der Mensch ganz ist. Einem allgemeinen Weltgesetz zufolge, das *Paracelsus* Grund seiner ganzen Philosophie nennt (de pestilit. WW. III, p. 97) verlangt Jedes nach dem, woraus es geworden, theils um sich zu erhalten, denn Jedes isst seine Mutter und lebt von ihr, theils um darin zurückzukehren, denn Jedes stirbt und wird begraben in seinem Vater (Phil. sag. WW. X, p. 34. 14). Demgemäss ziehen auch die beiden Bestandtheile des Menschen, wie der Magnet das Eisen, so das an sich woraus sie wurden: dem Hunger und Durst, welcher den Leib dahin bringt, die Elemente sich anzueignen und in Fleisch und Blut zu verwandeln, entspricht im Geiste die Imagination, durch die er sich aus dem Gestirn nährt, Sinn und Gedanken gewinnt, die seine Speise sind (u. A. Phil. sag. WW. X, p. 32. Erkl. d. Astr. WW. X, p. 474). Als die eigentliche Function des Geistes ist sie von solcher Bedeutung bei der Bildung des Samens und der Frucht, bei der Erzeugung und Heilung von Krankheiten, vermittelt sie die *illuminatio naturalis,* macht den Geist der Speculation fähig u. s. w. (de gener. hom. WW. VIII, p. 166. Phil. sag. WW. X, p. 33. 58). Wie daher alle natürlichen Triebe im irdischen Leibe, so haben alle Künste und alle natürliche Weisheit, im siderischen Leibe oder (Lebens) Geiste ihren Sitz (Ebend. p. 148). Auch darin sind sie sich gleich, dass sie beide vergehn; bei dem Tode geht der Leib in die Elemente zurück, der Geist wird vom Gestirn verzehrt; letzteres geschieht später als

jenes, daher können Geister an den Orten erscheinen, an die sie durch ihre Imagination gebunden sind, aber auch sie sterben, indem ihre Gedanken, ihr Sinn und Verstand allmählich schwindet (u. A. de animab. post mort. appar. WW. IX, p. 293).

4. Zu diesen beiden Bestandtheilen, die den Menschen zu einem animal machen, kommt nun hinzu der Sitz nicht des natürlichen Lichtes, sondern der ewigen Vernunft, die aus Gott stammende Seele *(anima)*. Sie ist der lebendige Odem, den Gott als er den *Adam* schuf zu dem *limus terrae,* bei der Erzeugung jedes Menschen zu dem Samen, diesem Extract sämmtlicher Gliedmassen, hinzutreten lässt und der bei dem Tode, selbst ewig, zu dem Ewigen zurückkehrt. Die, vom Geist wesentlich verschiedene, Seele, die sich zu seinen Gedanken verhält wie der König zu seinem Rath, hat ihren Sitz im Herzen, mit dem man eben deswegen Gott lieben soll (Phil. sag. WW. X, p. 263. 264). Zu dem Geiste verhält sie sich so, dass er ihr Leib, sie sein Geist genannt werden kann (de anim. hom. WW. II, p. 272 ff.). Uebrigens kommt es vor, dass *Paracelsus* das Wort *spiritus* in so weitem Sinne braucht, dass darunter der (Lebens) Geist und die Seele befasst wird. Auf einer Verwechslung von Geist und Seele beruht es, wenn man es auf die Gewalt der Elemente oder des Gestirns schiebt, dass Einer böse oder gut ist. Ob er hitzig, ob kalt hängt von den ersteren, ob Schmied oder Baumeister vom letzteren, ob aber gut oder böse nur von der Seele ab, die Gott los- und in deren Gewalt er es gelassen hat, sich so oder so zu entscheiden. Was Gott zu solchem Loslassen gebracht hat, in welchem verharrend die Seele unselig ist, während die Seligkeit in der völligen Hingabe zu Gott besteht, darüber hat Philosophie Nichts zu sagen. Wird doch eigentlich Alles was die Seele, dieses übernatürliche Wesen, betrifft, verunreinigt, wenn es mit dem natürlichen Licht betrachtet wird (Phil. sag. WW. X, p. 148). Durch diese Dreiheit ist der Mensch drei anderen Arten von Wesen theils ähnlich theils überlegen. Er ist Natur, Geist und Engel, vereinigt die Eigenschaften in sich, in welche sich die Thiere, Engel und Elementargeister *(Saganae)* theilen. Diese letzteren nämlich, die je nach dem Elemente dem sie angehören Wassermenschen (Nymphen, Undinen), Erdmenschen (Gnomen, Pygmäen), Luftmenschen (Sylphen, Sylvanen, Lemuren), Feuermenschen (Salamander, Penaten) heissen, haben keine Seelen und werden darum oft *Inanimata* genannt. Nur durch Heirath mit Menschen können sie für sich und ihre Kinder eine empfangen (De nymphis WW. IX, p. 46. ff. u. a. a. O.). Wie der Leib an den Elementen, der Geist an dem Gestirn, so hat die

Seele an Christo ihre Speise, der zu ihr spricht, wie die Erde zu ihren Kindern: nehmet und esset, das bin ich (Phil. sag. WW. X, p. 24). Werkzeug für dieses Nahrungnehmen ist der Glaube, der eben darum um so viel mächtiger und mehr wirkt als die Imagination, als die Seele mehr ist denn der Geist.

5. Wie der Mensch durch seine drei Bestandtheile auf die elementarische, siderische und göttliche („dealische") Welt zurückweist, so ist die Erkenntniss dieser drei Welten die Bedingung für eine vollständige Kenntniss des Menschen. Darum werden als die Grundpfeiler, auf welchen die wahre Medicin ruht, die Philosophie, die Astronomie, die Theologie angegeben. Auf die Medicin aber hinzuweisen hatte *Paracelsus* ausser dem Grunde, dass er selbst Arzt war, auch noch den, dass er in dem wahren Arzt das Ideal eines Wissenden sah, so dass er sagt, unter allen Künsten und Facultäten habe Gott den Arzt am Liebsten (Paragr. WW. II, p. 83). Sehr natürlich, denn wer das Höchste in der Welt zu erforschen und dessen Wohl zu fördern hat, der mag wohl auf die Uebrigen herabsehn. Ausser der Würde ihres Gegenstandes kann die Medicin noch auf etwas Andres stolz seyn: In ihr verbinden sich nämlich die beiden Elemente, die nach *Paracelsus* zur wahren Wissenschaft gehören, die Speculation, die ohne Erfahrenheit „eitel Phantasten" gibt, und das *experimentum*, das ohne Scientia allerdings, wie *Hippokrates* sagt, *fallax* ist und nichts gibt als „Experimentler", die vor manchen alten Weibern und Bartscheerern keinen Vorzug verdienen, sie verbinden sich zur wahren *Experientia* oder zu einer deutlichen, zeigenden, augenscheinlichen Philosophie (u. A. Paragr. alt. und Labyrinth. med. WW. II, p. 106. 113. 115. 216). Ohne philosophische, astronomische und theologische Kenntnisse ist der Arzt nicht im Stande zu entscheiden, welche Krankheiten irdischen, welche siderischen Ursprungs und welche Heimsuchungen Gottes sind. Da nun die *Theorica causae* mit der *Theorica curae* zusammenfällt (Labyrinth. medic. WW. II, p. 224), so läuft er Gefahr elementare Krankheiten mit siderischen Heilmitteln oder umgekehrt anzugreifen, oder auch, natürliche Heilversuche dort zu machen wo sie nicht hingehören (Param. WW. I, p. 20—23).

6. Diesen an den Arzt gestellten Forderungen schliessen sich, als Hülfsleistungen zu ihrer Erfüllung möchte man sagen, die Darstellungen der drei angegebenen Wissenschaften an. Was nun zuerst die Philosophie betrifft, diese „Gebärerin eines guten Arztes" (V. d. Gebär. d. Mensch. WW. I, p. 330), so ist darunter, wenn die Astronomie von derselben abgetrennt wird, die allgemeine Naturwissenschaft zu verstehn, die alle *creata*, die vor dem

Menschen da waren, betrachtet (Paragr. WW. II, p. 12). *Paracelsus* geht hier bis auf den letzten Grund alles Seyns zurück, den er in dem *Fiat* findet, mit welchem Gott seinem Alleinseyn ein Ende machte, und welches darum die *prima materia* genannt werden kann (Paramir. WW. I, p. 75), oder auf das *mysterium magnum*, in welchem alle Dinge enthalten waren, nicht wesentlich oder qualitätisch, sondern wie in Holz die daraus zu schnitzenden Bilder (Philos. ad Athen. WW. VIII, p. 1. 3). Beide Namen werden aber auch dem Product des *Fiat*, in dem es materialisch wird, dem Samen aller Dinge, beigelegt. Der, seltner gebrauchte Name *yle* (Philos. WW. VIII, p. 124), der stets vorkommende *yliaster* oder *yliastron* für dieses erste Product der göttlichen Schöpferkraft wird den nicht befremden, der an die *hyle* und das *hyleachim* mancher Scholastiker denkt (s. oben §. 200, 9). In diesem sind, als in ihrem Samenbehältniss *(limbus)* alle kommenden Dinge enthalten (De generat. stultor. WW. IX, p. 29). Weil der das *Fiat* sprach der Dreieinige ist, deswegen unterliegt dem allgemeinen Weltgesetz der Dreiheit auch der gestaltlose Urstoff (Lib. meteor. WW. VIII, p. 184) und enthält drei Principien, die *Paracelsus* gewöhnlich *Sal, Sulphur* und *Mercurius* nennt. Schon dass er anstatt dessen auch (Labyr. med. WW. II, p. 205) *Balsamum, Resina* und *Liquor* sagt, ausserdem aber seine ausdrückliche Erklärung beweist, dass darunter nicht die körperlichen Substanzen Salz, Schwefel und Quecksilber zu verstehn sind, sondern die ersten Kräfte (daher „Geister", auch *materiae primae*), die sich in unserem Salz u. s. w. am Meisten abspiegeln. Alle körperlichen Wesen enthalten diese Principien, wie denn was im Holze raucht, Mercurius, was in ihm brennt, Sulphur, was als Asche übrig bleibt, Sal ist (Param. WW. I, p. 73 ff.). Durch Sublimation, Verbrennung und Auflösung dieser Drei, und dadurch dass sie in verschiedenen Verhältnissen sich verbinden, entsteht die Mannigfaltigkeit der Dinge, so dass „alle Dinge in allen Dingen verborgen sind, eines ihr Verberger, leiblich Gefäss und sichtlich" ist (Lib. vexat. WW. VI, p. 378). Wie aus dem Holz durch Abschneiden des Ueberflüssigen das Bild wird, so ist auch der Weg, auf welchem aus dem Yliaster die verschiedenen Wesen werden, die Scheidung, *Separatio*. Und zwar werden in solcher Scheidung zuerst die Elemente (Phil. ad Athen. WW. VIII, p. 6), welche vier Theile des Yliaster, manchmal selbst wieder die vier (einzigen) *yliastri* genannt werden (Philos. WW. VIII, p. 60). Unaufhörlich polemisirt *Paracelsus* gegen die peripatetisch-scholastische Theorie, nach welcher die Elemente Complexionen der Urqualitäten Heiss und Kalt u. s. w.

seyn sollten. Theils, weil diese Qualitäten als Accidenzien der Substrate bedürfen, theils weil jedes Element nur eine Hauptqualität hat. Nicht weil sie Complexionen, sondern weil „Mütter" der Dinge, sind sie Elemente (Ebendas. p. 56). Auch von den Elementen gilt übrigens, was von den in ihnen enthaltenen drei *primis substantiis* galt: *Elementum aquae* ist nicht das Wasser was wir sehen, sondern was dies Sichtbare, minder Nasse, erzeugt, die unsichtliche Mutter unseres Wassers, eine Seele, ein Geist (Phil. ad Ath. WW. VIII, p. 24 ff. Lib. Meteor. ebendas. p. 188). In der ersten Scheidung stellen sich die Elemente *ignis* und *aër* zusammen den andern beiden entgegen und so entsteht dort der Himmel, hier der, darin wie der Dotter im Eiweiss schwimmende, „Globul" der Erde. Im erstern bilden sich aus dem *elementum ignis*, der lebengebenden Mutter unseres (verzehrenden) Feuers das Firmament und die Sterne, unter ihnen der durchsichtige Himmel („Chaos". Philos. WW. VIII, p. 61. 66. Lib. Met. ebendas. p. 182). Im letzteren wieder scheidet sich das Wasser vom Trocknen und es entsteht Meer und Land. Innerhalb dieser vier entstehen nun aus den vier Elementen vermöge des ihnen innewohnenden „Vulcanus", der kein persönlicher Geist, sondern eine *„virtus"*, die dem Menschen unterworfene Naturkraft ist, die einzelnen Dinge, bei deren Entstehung manche *errata naturae* unterlaufen (Lib. meteor. WW. VIII, p. 204. Phil. sag. WW. X, p. 102). (Man denke hier an des *Aristoteles* dämonisch wirkende, dazwischen ihren Zweck verfehlende, Natur, s. §. 88, 1.) Die Producte der Elemente, die nicht, wie die der zusammengesetzteren Körper, ihren Erzeugern gleichartig, sondern *„divertalla"* sind (Philos. ad Athen. WW. VIII, p. 24), zerfallen in empfindliche, die oben erwähnten Elementargeister, sowie die verschiedenen Thiere, und in unempfindliche, wie die Metalle, die aus dem Wasser, die Pflanzen, die aus der Erde, die Blitze, die aus dem Himmel, den Regen, der aus der Luft kommt. Was in den Elementen Vulcanus gewesen war, das ist in jedem einzelnen Dinge der „Regierer" oder *„Archeus"*, d. h. ihre individuelle Naturkraft, durch welche sie sich erhalten, namentlich aber im Ausstossen der Krankheit wieder herstellen (Lib. meteor. WW. VIII, p. 206). Der Mensch ist von allen anderen Naturwesen dadurch unterschieden, dass er nicht nur einem Elemente angehört, sondern vielmehr, weil er aus ihnen besteht, sie alle ihm gehören, er also nicht in, sondern auf der Erde lebt u. s. w. (Ebendas. p. 202). Weil er der Auszug aus allen Dingen, ihr „fünftes Wesen", deswegen ist er auf sie angewiesen, sein Geist wie sein Leib erstirbt ohne Nahrung von Aussen (Phil. sag. WW.

X, p. 28. 104. 105. Erkl. d. Astron. ebend. p. 405). Eben so kann er und sein Zustand nur aus dem der Elemente und überhaupt der Natur erkannt werden, und dies ist ein Glück für die Kranken, denn müsste der Arzt an ihnen selbst lernen, wie es mit ihnen steht, so wäre dies Vieler Tod (Paragran. alter. WW. II, p. 117).

7. Die Erkenntniss des Wassers und der Erde gibt die Buchstaben zu einer Sentenz nur über den irdischen Leib des Menschen. Die über das eigentliche Leben desselben wird gefällt nur vermittelst der Erkenntniss des Gestirns, und darum ist die Astronomie, der „Obertheil" der Philosophie neben der Elementarphilosophie dem Arzt unentbehrlich (Phil. sag. WW. X, p. 13). Die himmlische und die irdische Welt dürfen, da sie aus denselben ersten Substanzen bestehn, auch in beiden ein Vulcanus wirkt, nicht so getrennt werden, wie es zu geschehen pflegt. Dasselbe, was als Stern am Himmel, existirt auch auf der Erde aber als Kraut, und im Wasser aber als Metall (Philos. WW. VIII, p. 122). Wer dies ganz klar durchschaute und dabei die „Kunst *Signata*" besässe, welche den Dingen nicht gleichgültige Namen beilegt, sondern solche, die ihre Natur ausdrücken, dem würde der Himmel zu einem *herbarium spirituale sidereum* werden, indem er eine *stella Artemisiae, Melissae* u. s. w. hätte (Labyr. medic. WW. II, p. 233). Schon unsere gegenwärtige Kenntniss reicht aus, um zu sagen, dass es viel mehr Metalle geben muss als die sieben, die man, wegen der Planetenzahl, anführt (De miner. WW. VIII, p. 351). Natürlich muss, was von dem Wasser und der Erde gilt, seine Anwendung auch finden auf ihre Quintessenz, den Menschen: Nichts ist am Himmel was nicht auch in ihm wäre, was dort Mars und in der Erde Eisen, das ist im Menschen Galle (Param. WW. I, p. 41). Dies ist nun für die Beurtheilung der Krankheit und die Wahl der Arznei wichtig. Beide gehören zusammen, denn wo der Grund der Krankheit, da ist auch der der Heilung zu suchen. Das *contraria contrariis* hat nicht den Sinn, dass das Kalte durch das Warme, sondern dass die Krankheit durch die Gesundheit, die schädliche Wirkung eines Princips durch seine wohlthätige vernichtet werden soll (Paragr. WW. II, p. 58. 39). Auch hier müssten, wenn man die Krankheiten ihrer Natur gemäss bezeichnen wollte, die alten Namen aufgegeben, und anstatt dessen von martialischen und mercurialischen Krankheiten gesprochen werden, denn die Sterne sind die *principia morborum* (Philos. WW. VIII, p. 123). Freilich, um dies zu können, muss man den Menschen nicht isoliren, sondern ihn vom Standpunkt des Astronomen und Astrologen betrachten, muss im Sturmwind beschleunigten Puls der

Natur, im fieberhaften Puls des Kranken innern Sturm erkennen, muss in der Entstehung des Blasensteins denselben Process erkennen, durch den der Donner wird u. s. w. (Paragr. WW. II, p. 29. Paramir. WW. I, p. 186 ff.). Wie diese Erkenntniss den Arzt in Stand setzen wird, siderische Krankheiten, wie z. B. die Pest, in welcher, weil sie dies ist, die Imagination eine so wichtige Rolle spielt (de occult. phil. WW. IX, p. 348), nicht wie gewöhnliche elementarische zu behandeln, so wird sie ihn auch von dem hochmüthigen Wahne befreien, als heile er den Kranken. Nur die Natur thut dies, und seine Aufgabe ist, zu entfernen, was sie daran hindert, sie vor widerwärtigen Feinden zu schützen (Grosse Wundarznei Ausg. von *Zetzner* p. 2). Ein andrer Ausdruck für dieselbe Behauptung ist, dass der Arzt den Archeus, d. h. die individuelle Naturkraft, zur heilenden Thätigkeit zu veranlassen habe. Da dies durch, dem Magen beigebrachte Arznei geschieht, deswegen wird oft der Magen als der besondere Sitz des Archeus bestimmt.

8. Sowol der obere als der untere Theil der Philosophie weisen auf den Grund aller Dinge, deswegen nennt *Paracelsus* das natürliche Licht den Anfang der Theologie; wer in natürlichen Dingen ein richtiges Urtheil habe, werde Christum und die heilige Schrift nicht „leichtlich wägen" (De nymph. WW. IX, p. 72). Weil es ihm Ernst ist, dass die Philosophie sich an die Theologie als an ihren Eckstein lehnen müsse, und er weiter als Quelle der Theologie lediglich die h. Schrift gelten lässt, deswegen hat er die letztere so eifrig studirt. (*Morhof* will ausführliche Commentare dazu, von seiner eignen Hand geschrieben, selbst gesehen haben.) Weil er aber zugleich die Theologie stets dem Wissen entgegensetzt, deswegen ist hier auf die seinige nicht weiter einzugehn. Nur Eines muss berücksichtigt werden, weil es mit seiner Stellung zur scholastischen Philosophie genau zusammenhängt: die zur römisch-katholischen Kirche. Wenn man sieht, dass er unter den zur Doctrin Prädestinirten neben *Albert* und *Lactantius* den *Wiklef* nennt (Phil. sag. WW. X, p. 95), dass er die grösste Hochachtung gegen *Zwingli* hegt, dass er die Gegner *Luthers* verhöhnt, missachtend vom Papste spricht, sich oft gegen Messelesen, Heiligenverehrung, Wallfahrten erklärt, so kann man versucht werden, ihn ganz den Neuerern seiner Zeit beizuzählen. Und doch wäre dies unrichtig, denn es stritte damit sein Mariencultus (Lib. Meteor. WW. VIII, p. 213), seine Versicherungen, er wolle nur die unnützen Buben vom Messelesen weg haben, nicht die Heiligen u. s. w. Man könnte seine Stellung mit der des *Erasmus*

vergleichen, den er ja auch von allen Gelehrten seiner Zeit am allerhöchsten stellt; mit noch mehr Grund vielleicht mit der einiger der oben betrachteten Mystiker, die ohne aus der römischen Kirche herauszutreten, die Punkte vernachlässigten, die später von den Reformatoren bekämpft wurden.

9. Wäre die Medicin nur Wissenschaft und Theorie, so würde sie sich nur auf die drei eben charakterisirten Wissenschaften stützen. Nun legt aber *Paracelsus* das grösste Gewicht gerade darauf, dass sie Kunst sey und Praxis (Labyrinth. med. WW. II, p. 208). Er muss ihr deswegen, als einen vierten Pfeiler, auf dem sie ruht, eine Anweisung und Technik zuweisen. Diese gewährt nun die Alchymie, unter der eigentlich jede Kunst, Veränderungen hervorzubringen, zu verstehn ist, so dass der Bäcker, der aus Korn Brot, der Rebmann, der aus Trauben Wein macht, eben so Alchymist ist, wie der Archeus, der Speise in Fleisch und Blut verwandelt (Paragr. WW. II, p. 61 u. a. a. O.). Diesen, die Dinge ihrer Bestimmung gemäss Aendernden, gesellt sich nun der Alchymist im engern Sinn, d. h. der Chemiker, zu, welcher die Dinge läutert, veredelt und heilt, eben darum aber gerade das Gegentheil des Schwarzkünstlers ist. Das Reinste und Lauterste in jedem Dinge ist seine Quintessenz oder — (da dieses Wort eigentlich nur dort gebraucht werden darf, wo ein Extract, wie der *limus terrae*, alles enthält, woraus er extrahirt ward, ohne dass dadurch dem Residuum Etwas entzogen wurde) — genauer gesprochen: sein *arcanum*, seine Tinctur oder sein Elixir (Archidoxis WW. VI, p. 24 ff.). Da in diesem das Ding mit seiner Kraft und Eigenschaft ohne fremde Zuthat enthalten ist, so ist natürlich die Hauptaufgabe der ärztlichen Alchymie die Bereitung der Quintessenzen, Arcana oder Tincturen. Sie werden aus Metallen, sie werden aber auch aus Solchem gezogen was da lebt, aus Pflanzen, und sind je mehr es lebt (frisch ist), um so kräftiger. Könnte man, ohne ihn zu tödten, aus dem Menschen einen solchen Extract ziehn, so wäre das das absolute Heilmittel. Die „Mumie“ ist eine Annäherung dazu, sie ist aber, da sie meistens aus an Krankheit Gestorbenen, im günstigsten Falle aus Hingerichteten, also immer aus Todten, gezogen wird, mit jenem nicht zu vergleichen (u. A. de vita longa WW. VI, p. 181). Als solche *arcana*, denen man nachzustreben habe, führt *Paracelsus prima materia, lapis philosophorum, Mercurius vitae* und *Tinctura* an, zu deren Gewinnung er die Methoden angibt (Archidoxis WW. VI, p. 42 ff.). Es ist hier schwer, anzugeben wo die Selbsttäuschung aufhört und die Charlatanerie anfängt. Von beiden ist er nicht frei zu spre-

chen; dagegen möchte weder hier, noch bei dem berühmten Recept zur Hervorbringung des *homunculus* (de nat. rer. WW. VI, p. 263) an ironischen Scherz zu denken seyn. Dass er bei allen alchymistischen Arbeiten fordert, dass die Sterne und ihre Constellation beachtet, dass zwischen Ernte- und Brachzeit der Sonne, d. h. Sommer und Winter, ein Unterschied gemacht werde, ist eine nothwendige Folge des von ihm behaupteten Zusammenhanges aller Dinge. Bei allen uns phantastisch erscheinenden Behauptungen, wird er nicht müde vor Phantastereien zu warnen und zu fordern, dass man sich von der Natur selbst den Weg weisen lasse. Als solche Weisung sieht er aber nicht nur an, dass das zufällige *experimentum* lehrt wie ein Kraut einmal gewirkt hat, sondern auch dies, wenn die Natur durch die Gestalt eines Krautes, als seine *signatura*, eine bestimmte Wirkung verspricht, endlich aber, wenn wir daraus, dass ein Thier sich von Solchem, das uns Gift ist, nährt, d. h. dasselbe an sich zieht, folgern, es werde dieses Gift auch aus unserer Wunde aus- d. h. an sich ziehn, so folgen wir dabei nicht unseren Einbildungen, sondern der Natur. Es ist ihm völliger Ernst, dass all unser Wissen nur Selbstoffenbarung der Natur, dass unser Wissen ein sie Belauschen ist, und dass er ihr wirklich sehr viel abgelauscht hat, bewiesen seine glücklichen Curen und beweist noch heute das Factum, dass viele Grundgedanken seiner Lehre sich erhalten haben.

10. Von seinen persönlichen Schülern hat er die meisten, als zu frühe der Schule entlaufen, getadelt. Lobsprüche erhalten *Joannes Oporinus*, der lange Zeit sein Sekretair war, und viele seiner Werke ins Lateinische übersetzt hat, ferner *Petrus Severinus*, ein Däne, der am Meisten dazu gethan hat, dass seine Lehre systematisch geordnet und dem Publicum zugänglich ward, dann die Doctoren *Ursinus*, *Pancratius* und der Magister *Raphael*. *Van Helmont* dankt ihm zwar viel, geht aber seinen eignen Weg. Er sowol als die Uebrigen eigneten sich übrigens nur das an, was von praktischem Werth für die Medicin war, die philosophische Begründung haben sie mehr bei Seite gelassen.

§. 242.

Cardanus.

1. *Hieronymus Cardanus*, ein ausserhalb seiner Vaterstadt im J. 1500 geborner vornehmer Mailänder, schon im Kindesalter zu Hallucinationen und Visionen geneigt, besuchte nach einem vielseitigen, von der gewöhnlichen Methode abweichenden Unterrichte, den ihm der Vater ertheilte, vom 19. Jahre an die Universitäten

Pavia und Padua und las dann auf der letzteren über den *Euklid*, später auch über Dialektik und Philosophie. Im J. 1525 Doctor der Medicin geworden, lebte er sechs Jahre als praktischer Arzt in Sacco, dann in Gallarate, zuerst mit Sorgen um den Unterhalt seiner Familie kämpfend, später derselben ledig. Endlich im J. 1634 ward sein Lieblingswunsch, in der Vaterstadt zu leben und zu lehren, erfüllt; ehe er aber sein Amt definitiv antrat, vergingen Jahre, die er in Pavia lehrend verbrachte. Später lehnte er manchen vortheilhaften Ruf ab und blieb, Reisen ausgenommen, zu welchen der weltberühmte Arzt aufgefordert ward, seiner Vaterstadt bis zum J. 1559 getreu. Dann lebt er wieder sieben Jahre in Pavia, von wo ihn die, wie er meint, ungerechte Hinrichtung seines Sohnes nach Bologna trieb. Hier ward er selbst eingekerkert, und ging nach bald erfolgter Freisprechung im J. 1571 nach Rom, wo er 1576 gestorben ist. Bis zum Anfange der Dreissiger hat er gar nicht, dann aber sehr viel geschrieben. Ein genaues Register seiner Schriften hat er selbst in mehreren Aufsätzen de libris propriis nachgelassen, an seiner Selbstbiographie de vita propria noch ganz kurz vor seinem Tode geschrieben. Von philosophischen Werken sind am Bekanntesten: das im J. 1552 vollendete de subtilitate Libb. XXI, von welchem er drei verschiedene Drucke erlebt, und das er dann zum vierten noch umgearbeitet hat, ferner: de varietate rerum Libb. XVII, welches 1556 vollendet ward, und Manches, was in der ersten Schrift sehr allgemein gehalten ist, specieller durchführt. Als sein schwierigstes und bedeutendstes Werk bezeichnet er selbst die Arcana aeternitatis, die aber, darnach zu urtheilen, dass der Herausgeber der sämmtlichen Werke sie nach einem Ms. gibt, zu *Cardan's* Lebzeiten nicht gedruckt sind. Die Sammlung seiner Werke erschien unter dem Titel: Hieronymi Cardani Mediolanensis philosophi et medici celeberrimi Opera omnia cura Caroli Sponii in decem tomos digesta Lugduni sumptibus Jo. Ant. Huguetan et M. Ant. Ravaud 1663. 10 Voll. Fol. Sie wimmelt leider von Druckfehlern, die den Sinn entstellen und oft ganz verderben. Die ersten drei und der zehnte Band enthalten die philosophischen, der vierte die mathematischen, die übrigen die medicinischen Schriften.

2. Die zwischen *Cardanus* und *Paracelsus* Statt findende Uebereinstimmung darf nicht dazu bringen, hier Entlehnungen anzunehmen. *Cardanus* scheint keine Notiz davon zu haben, was der Andere gelehrt hatte. Die gleichen Resultate bei beiden erklärten sich durch die Zeit, in der beide leben, durch den gleichen Beruf und zum Theil auch durch die Verwandtschaft ihrer

Charaktere, die Unterschiede wieder aus der verschiedenen Nationalität und dem verschiedenen Gange, den ihre Studien genommen hatten. Dem *Paracelsus* ist immer die Wahrnehmung das Erste, und eben so die Praxis, an die sich die Theorie erst anschliessen soll, darum lernt er erst, und wäre es auch durch Bartscheerer und alte Weiber, was heilsam ist, und sieht erst nachher zu, warum es hilft. Darum sind ihm die Anstalten sowol als die Männer der Theorie ein Gräuel; wie über Universitäten, so spottet er über *Galen*. Anders *Cardanus;* Universitätslehrer mit Passion, will er vor Allem rationelle Behandlung, und geht mit immer neuer Bewunderung zu *Avicenna* und *Galen* in die Schule. Er rühmt sich nicht nur, wie *Paracelsus*, seiner glücklichen Erfolge, sondern auch dessen, dass er kein roher Empiriker sey; wie jener auf Reisen, hat dieser in Bibliotheken sich zum Arzt gebildet; es hängt damit zusammen, dass *Paracelsus* gerade in der Hülfswissenschaft der Medicin alle Zeitgenossen übertrifft, die (namentlich damals) nur aus vereinzelten aber selbstgemachten Wahrnehmungen besteht, der Chemie, während *Cardanus* sich als Mathematiker so ausgezeichnet hat, dass die dankbare Nachwelt die bekannte Formel nach ihm benannt hat, obgleich in ihrer heutigen Gestalt sie nicht von ihm stammt. Wenn schon dies Alles den, so oft als Phantasten verschrieeenen, *Cardanus* dem Andern gegenüber als nüchternen Rationalisten erscheinen lässt, so macht diesen selben Eindruck ihr Verhältniss zur Religion. Einverstanden darin, dass philosophische und theologische Betrachtung auseinander zu halten seyen, machen sie doch in sehr verschiedenem Grade mit dieser Trennung Ernst. *Paracelsus*, der sich von der römischen Kirche durch seinen mystischen Subjectivismus sehr entfernt und oft ganz nahe an die Lutherische Formel *sola fide* heranstreift, kann von der Religion, weil sie ihm Sache des Herzens und der Gesinnung ist, nie ganz abstrahiren, und darum hat nicht nur seine Theologie, sondern auch seine Philosophie eine mystische Farbe. Anders bei *Cardanus*. Er ist so sehr ein Anhänger des römischen Katholicismus, dass einer der Gründe, den glänzenden Ruf nach Dänemark auszuschlagen, der dort herrschende Cultus ist. Dieser aber, überhaupt die kirchliche Praxis, das Nichtantasten der kirchlichen Dogmen mit einbegriffen, das ist ihm die Hauptsache. Ohne Unterwerfung unter die Autorität ist ihm keine Religion noch Kirche denkbar. Lieber gar keine, sagt er, als eine, die nicht geachtet wird (Polit. WW. X, p. 66. 67). Da nun die Philosophie es lediglich mit dem Wissen, der Theorie, zu thun hat, so kann sie

nie dahin bringen, die Kirche, dieses praktische Institut, anzugreifen, und er fordert für sie die grösste Freiheit. Nur für die Wissenden. Der Laie, d. h. der Idiot, welcher im praktischen Leben versirt, kann natürlich auf dieses Privilegium nicht Anspruch machen, diesen sollen die strengsten Strafen von jeder Verletzung der kirchlichen Praxis zurückschrecken, und damit die Grenze zwischen ihm und den Wissenden nie verrückt werde, soll es verboten seyn, wissenschaftliche Fragen in der Muttersprache zu erörtern (De arcan. aet. WW. X, p. 35). Dem Volke soll es untersagt seyn über religiöse Gegenstände zu streiten, ja es soll von allem Wissen fern gehalten werden, *nam ex his tumultus oriuntur* (Polit. WW. X, p. 67. 66). Dieser wissenschaftliche Aristokratismus bildet gleichfalls einen Gegensatz zu dem zur Schau getragenen Plebejerthum des *Paracelsus.*

3. Ganz wie dem *Paracelsus,* so steht auch dem *Cardanus* dies fest, dass alles Existirende ein zusammenhängendes Ganzes sey, in dem Alles durch Sympathie und Antipathie, d. h. Anziehung des Gleichen und Abstossung des Ungleichen ohne sichtbaren Grund (de uno WW. I, p. 278. de subtil. WW. III, p .557. 632), verbunden ist. Der Grund dieser Einheit, die inniger ist als die in einem Menschen, ist die, nicht an einem Orte, sondern überall oder nirgends, wohnende Seele des Alls, und es war eine Thorheit, wenn *Aristoteles* eine solche leugnete und nur ein Analogon davon, eine Natur, im All statuirte (u. A. de nat. WW. II, p. 285 ff.). Das Vehikel oder die Erscheinungsform der *anima mundi* ist die Wärme, die eben deswegen selbst oft Seele des Alls genannt wird (de subtil. WW. III, p. 388). Auch mit dem Lichte wird sie identificirt, da Licht und Wärme dasselbe sind (Ebend. p. 418). Diesem activen und himmlischen Principe steht nun gegenüber als das passive Princip die Materie, die *hyle* oder die Elemente, deren Grundeigenschaft die Feuchtigkeit ist (Ebend. p. 359. 375). Die peripatetische Ableitung verwirft *Cardan* theils aus dem Grunde, dass Eigenschaften der Substrate bedürfen, theils weil Kalt und Trocken blosse Privationen, Abwesenheiten, sind (u. A. Ebend. p. 374). Durch das Zusammentreten des Activen *(anima, calor, forma* u. s. w.) und des Passiven *(hyle, humidum, materia* u. s. f.) entstehen alle Dinge. Wer anstatt dessen sagt, Alles entstehe weil es Gott so beliebt, verunehrt Gott, weil er ihn ohne Grund handeln und weil er ihn um das Kleinste sich kümmern lässt (Ebend. p. 388. 404. de rer. var. WW. II, p. 33). Innerhalb des Feuchten unterscheiden sich nun die drei Elemente Erde, Wasser, Luft; das Factum, dass das Feuer der Nahrung bedarf, beweist allein schon, dass

es kein Element seyn kann. Als Gegensatz zum Warmen sind natürlich die Elemente unendlich kalt, dagegen sind, da die Seele alle Mischung bewirkt, die *mista* mehr oder minder warm oder beseelt. Es gibt nichts absolut Unbelebtes (de subtil. WW. III, p. 374. 375. 439). Dies gilt schon von den unvollkommensten Mischungen, den Mineralien (*Metallica*) und Metallen (Ebend. Lib. V u. VI), mehr noch von den Pflanzen (Lib. VII), die schon Liebe und Hass zeigen, noch mehr von den unvollkommneren, aus Fäulniss, und den vollkommneren durch Zeugung entstehenden Thieren (Lib. IX u. X), am allermeisten vom Menschen (Lib. XI—XVIII). Dieser darf eben so wenig zu den Thieren gerechnet werden, wie ein Thier zu den Pflanzen. Schon von seiner leiblichen Seite ist er durch seinen aufrechten Gang und den, damit sogleich gegebnen, Besitz wirklicher Hände, so wie durch Sprachbegabung von allen Thieren unterschieden. Dazu kommt aber zweitens, dass die Seele des Menschen durch ihren Verstand (*ingenium*) die der Thiere so weit übertrifft, dass er alle zu überlisten vermag und er darum als das *animal fallax* bezeichnet werden kann (u. A. Politic. WW. X, p. 57). Nur in seiner untersten Classe, dem *genus belluinum*, besteht das Menschengeschlecht aus Solchen *qui decipiuntur*, in der höheren, dem *genus humanum*, aus Solchen, die betrügen, aber nicht betrogen werden. Zwischen beiden in der Mitte stehn die, welche *decipiunt et decipiuntur* (de subt. WW. III, p. 550—553). Weder im Körperlichen noch im Seelischen geht übrigens dem Menschen Etwas ab, was Pflanzen oder Thiere besitzen, den Muth des Löwen, des Hasen Geschwindigkeit besitzt er auch, kurz er ist nicht ein Thier, wohl aber alle Thiere. Endlich aber ist er noch mehr, indem zum Leibe und der Seele als Drittes die unsterbliche *mens* hinzutritt, die durch ihr Vehikel, den *spiritus* (Lebensgeist), mit dem beseelten Leibe verbunden ist (de rer. variet. WW. III, p. 156). Nur vermöge dieses vermag die *mens* den Leib zu regieren, da Körperliches bloss durch Körperliches in Bewegung gesetzt werden kann (Ebend. p. 330). Solcher *mentes* hat Gott eine, für immer bestimmte, Zahl geschaffen, und daher verbindet *Cardanus* seine Unsterblichkeitslehre mit der von einer Seelenwanderung, die einmal mit dem Gesetz der periodischen Rückkehr aller Dinge, andrerseits aber mit der Gerechtigkeit Gottes sehr gut stimmt, indem jetzt Keiner bloss Nachkomme und Erbe der Früheren ist, sondern Jeder auch das Umgekehrte (u. A. Paralip. Lib. II. WW. X, p. 445). Indem diese drei in dem Menschen verbunden sind, und zwar so enge, dass er oft sich für nur Eines ansieht und dem Ganzen zuschreibt

was nur einem Theile zukommt, ist der Mensch durch Leib und Seele den Elementen und dem Himmel, durch die *mens* aber Gott gleich, herrscht er über das Thier in sich, dem er nur unterliegt, wenn er sich von ihm erbitten liess (de subt. WW. III, p. 557. Lib. Paralip. 13. WW. X, p. 541). Da die Function der *mens* das Wissen ist, welches den Menschen unsterblich macht, so steht über den oben erwähnten Classen von Menschen das *genus divinum*, welches aus Solchen besteht, die *nec decipiunt nec decipiuntur* (de subt. WW. III, p. 539. 550). Diese, die in Gott Entbrannten, die durch den Glauben gerade so erquickt werden, wie die müden Lebensgeister durch den Schlaf, sind allerdings sehr selten (de rer. var. WW. III, p. 159 ff.). Ihr Wissen, *sapientia*, ist von dem der übrigen Menschen, der *peritia*, wesentlich verschieden. Die letztere, die zu ihrem Organ die, von der Materie nie freie, *ratio* hat, die ist es, um welcher willen die berühmten Scholastiker *Vincenz von Beauvais, Scotus, Occam* u. A. gepriesen werden, die doch von der wahren Weisheit sehr fern sind. Freilich noch lächerlicher ist es, wenn man wie *Raim. Lullus* alle Wissenschaften lehren will ohne sie zu kennen (Paralip. WW. X, p. 542. 562. 588). Eben so strenge wie *Lull*, wird *Agrippa von Nettesheim* beurtheilt (de subt. WW. III, p. 629). Der wahren Weisheit wird nun ausser der Vertiefung in Gott von *Cardanus* auch die mathematische Erkenntniss, namentlich die, welche die Natur der Zahlen betrifft, zugeschrieben, und die Verschmelzung der Theologie mit der Zahlenlehre war gewiss einer der Gründe, warum er den *Nicolaus von Cusa* so weit über alle seine Zeitgenossen, ja über alle Menschen setzt, obgleich er zugibt, dass dessen Quadratur des Kreises ein von *Regiomontanus* widerlegter Irrthum sey (Exaeret. math. WW. IV, p. 406—462. de subt. WW. III, p. 602). Nächst diesem rühmt er besonders den *Jo. Suisset (Calculator)*. Die Wiederkehr gewisser Zahlen in den Bewegungen der Sterne, soll ein Beweis seyn, dass Gott selbst dem Gesetz der Zahlen seine Werke unterworfen hat. Mit allen seinen Zeitgenossen nimmt *Cardanus* das Daseyn geistiger Wesen ausser dem Menschen an. Den Dämonen wird die Luft, den reinen Intelligenzen *(primae substantiae)* werden die von ihnen beseelten unsterblichen Gestirne zum Wohnsitz angewiesen (de subt. p. 655. 661). Aber auch hier zeigt er seinen klaren Verstand, indem er von einer, nicht an die Naturgesetze gebundenen, Wirksamkeit der Dämonen nichts wissen will (de rer. var. WW. III, p. 332), und die Freiheit des Willens auch gegen die Macht der Gestirne in Schutz nimmt.

4. Obgleich der Mensch nicht, wie die Thiere, ein blosses Glied der Gattung ist, sondern ein Ganzes für sich, so genügt er sich doch nicht, sondern wie die in Heerden lebenden Thiere ist auch er, namentlich durch seine Hülflosigkeit, zum Leben in der Gemeinschaft bestimmt, in der er zum glücklichsten, freilich auch, wenn sie schlecht eingerichtet ist, zum elendesten Wesen wird (Polit. WW. X, p. 50). Diese Gemeinschaft, den Staat, betrachtet *Cardanus* in seiner, leider Fragment gebliebenen, Politik. Mit Hohn spricht er darin von *Plato's*, ziemlich nichtachtend von *Aristoteles'* Arbeiten und bedauert, dass man, um die Regierungskunst, diese Schwester der höchsten Weisheit (de arcan. aet. WW. X, p. 102), zu lernen, nicht anstatt jener beiden Philosophen die beiden Republiken genauer studire, welche uns Muster darbieten: das alte Rom und das moderne Venedig, das nur durch seinen Geiz verhindert sey, wie jenes, die halbe Welt zu beherrschen (Ebendas. p. 29. Polit. p. 52). Als Hauptfehler bei allen Untersuchungen tadelt *Cardanus*, dass der Unterschied der Völker, dass ferner bei einem und demselben Volk der Unterschied seiner Lebensalter, endlich dass der Unterschied gesunder und kranker Zeiten unberücksichtigt bleibe (Polit. p. 53). Der mit allen thierischen Trieben, dabei aber mit List *(fallacia)* und Verstand *(ingenium)* ausgestattete Mensch kann nur in ganz kleinen Gemeinschaften ohne Gesetze leben; in grösseren sind sie ihm unentbehrlich. (Die angekündigte Untersuchung darüber, wann und wo die ersten Gesetze entstanden seyen, fehlt in dem Fragmente der Politik.) Verbindlichkeit haben Gesetze nur, wenn sie mit Religion und Philosophie übereinstimmen, was beides den Longobardischen und Salischen Gesetzen abgehen soll. Tyrannische Gesetze darf man brechen, Tyrannen morden, gerade wie man Krankheiten, die ja auch von Gott zugelassen oder angeordnet sind, doch vertreibt. Trotz aller Uebelstände, welche die Ehe, sowol wo Scheidung möglich als wo sie unmöglich ist, mit sich führt, ist sie doch für den Staat nothwendig. Darum soll, bei Strafe, Jeder heirathen und die strengsten Gesetze die Heiligkeit der Ehe schützen. Noch wichtiger ist für den Staat die Religion, deren Bedeutung *Macchiavelli*, den *Cardanus* überhaupt oft tadelt (s. u. A. de arcan. aet. WW. X, p. 29), ganz verkannt haben soll. Heer, Religion und Wissenschaft werden als die wichtigsten Stücke im Staate bezeichnet, dabei aber die Religion nur als Stütze des Staats betrachtet. Da der Staat nur als Einheit stark ist, so darf geistliche und weltliche Macht nicht getrennt werden; der Staat soll darüber wachen, dass die Dogmen von Gott und einstiger Ver-

geltung, welche den Bürger zur Treue, den Soldaten zur Tapferkeit bringen, unerschüttert bleiben, dass die kirchlichen Handlungen feierlich und ernst vollzogen werden. Drakonische Strenge zeichnet dabei den Staat aus, dessen Grundriss *Cardanus* in seinem Fragment und auch sonst, entwirft. Die Frage, ob Verbrecher zu, der Wissenschaft förderlichen, Vivisectionen zu verurtheilen seyen, wird nicht unbedingt von ihm verneint. Seinem Wahlspruch: *Veritas omnibus anteponenda neque impium duxerim propter illum adversari legibus*, ist er stets treu geblieben, namentlich wo es sich um die Wissenschaft handelt, die er neben der Mathematik und Regierungskunst am Höchsten, ja manchmal über jene beiden, stellt, die Medicin (de subt. WW. III, p. 633).

§. 243.

Telesius.

1. *Bernardinus Telesius*, im J. 1508 in Consenza im Neapolitanischen geboren, zuerst von seinem Oheim unterrichtet, dann in Rom, seit 1528 in Padua, in Philosophie und Mathematik gebildet, begab sich, nachdem er 1535 Doctor geworden war, nach Rom, wo er sich ganz auf naturwissenschaftliche Studien warf, die ihn immer mehr zu einem Gegner des *Aristoteles* machten. Häusliche Verhältnisse unterbrachen diese Beschäftigung, zu der er nach Jahren mit verdoppeltem Eifer zurückkehrte, und deren Früchte er in seiner Schrift de natura rerum juxta propria principia im J. 1565 der Welt vorlegte, zuerst in zwei, in der dritten Auflage aber, die kurz vor seinem Tode, im J. 1596, erschien, in neun Büchern, von denen die vier ersten das frühere Werk, die fünf übrigen hinzugekommen sind. Gleich nach dem ersten Erscheinen dieser Schrift ward er nach Neapel gerufen, wo er, theils als Lehrer, theils als Gründer und Haupt einer gelehrten (der Consentinischen) Gesellschaft bis in sein achtzigstes Jahr thätig blieb. Im J. 1588 ist er in seiner Vaterstadt gestorben. Ausser dem erwähnten Werke, dessen zweite unveränderte Auflage in Neapel 1570 in 4°, und das in neun Büchern 1586 in Neapel apud Horatium Salvianum in Fol. erschien, sind nach seinem Tode von seinem Freunde *Ant. Persius* herausgegeben: Varii de naturalibus rebus libelli Venet. ap. Fel. Valgrisium 1590 Fol., worunter sich auch die gegen *Galen* gerichtete Schrift über die Seele findet, wegen der seine Werke später in den Index gekommen sind. Ausserdem Abhandlungen über Cometen, Lufterscheinungen, Regenbogen, das Meer, das Athmen, die Farben und den Schlaf.

2. Obgleich *Telesius* den *Cardanus* nie erwähnt, und es also

nicht durch seine eigne Erklärung bewiesen werden kann, dass er von ihm angeregt wurde, so darf seine Lehre doch als ein Fortschritt der des Anderen bezeichnet werden. Wie Jener, so spricht auch er es aus, dass er nur auf Wahrnehmungen sich verlassen, nur der stets sich gleich bleibenden Natur nachgehen wolle (de rer. nat. Lib. I prooem.), um zu erzählen wie sie wirkt, und dann zu zeigen wie alle Erscheinungen am Einfachsten erklärt werden können. Erst in der letzten Ausgabe seines Werks hat er hinzugefügt: Alles was der katholischen Lehre widerspreche, nehme er, weil gegen sie auch *sensus et ratio* zurückstehen müssen, zurück. Durch diese, ohne Zweifel ehrlich gemeinte, Erklärung hat er sich mit der Theologie abgefunden, kaum dass er weiterhin der theologischen Ansichten nur erwähnt. Erscheint darum die Philosophie bei ihm als reine, nicht mehr wie bei *Paracelsus* als religiös-mystische, Weltweisheit, so unterscheidet er sich vom *Cardanus* dadurch, dass er viel weniger aus Büchern als aus eignen Beobachtungen, oder, wenn aus jenen, doch mit mehr Besonnenheit, geschöpft hat. Daher lange nicht solche Phantastereien wie dort: an die Stelle geheimnissvoller Antipathien und Sympathien treten hier einige wenige, an unveränderliche Gesetze gebundene, Naturkräfte. Durch eine solche Betrachtung der Welt glaubt *Telesius* Gott mehr zu ehren, als wenn er, wie die Peripatetiker mit Gott gleichsam wetteifernd, anstatt der von Ihm geschaffenen Welt eine selbst ersonnene construiren wollte. Eben so ist die Reduction auf sehr wenige einfache Principien anstatt der complicirten Annahmen der Peripatetiker, Nichts was der Ehre Gottes Abbruch thut. Ist Gott allmächtig, so kann er auch gewissen von ihm erschaffenen Principien die Kraft geben, ohne sein weiteres Eingreifen, das Uebrige zu thun. Diese von ihm aufgestellten Principien allein, nicht die durch das ganze Werk gehende Bekämpfung der Aristoteliker, hat die Darstellung zu beachten.

3. Die erste Thatsache, die Jedem aufstösst, und die auch von der h. Schrift als sogleich mit der Schöpfung gegeben anerkannt wird, ist der Gegensatz des Himmels mit seinen Wärme ausstrahlenden Gestirnen und der von ihm umkreisten Erde, die, wie Jeder nach Sonnenuntergang wahrnimmt, Kälte ausstrahlt. Eine weitere Thatsache ist, dass, von der Sonne angeregt, die Erde allerlei Wesen hervorbringt. Wenn die Peripatetiker durch ihren aus der Bewegung abgeleiteten Doppelgegensatz des Kalten und Warmen, Trocknen und Feuchten, Alles zu erklären versuchen, so machen sie erstlich das Abzuleitende zum Ersten, häufen zweitens ganz unnütz die Annahmen, und können drittens nicht

einmal die Thatsachen erklären. Dem Allen entgeht man, wenn als die zuerst (eigentlich allein wirklich) geschaffenen Principien der Dinge drei angenommen werden: die passive ganz eigenschaftslose körperliche Masse, und die beiden activen auf sie einwirkenden Principien Kälte und Wärme, die, weil sie sich selbst zu erhalten suchen, einander aber hassen, auch unkörperlich sind, Geister *(spiritus)* genannt werden können. Die Wärme ist das Princip der Bewegung, und nicht ihre Folge; durch sie wird Alles aufgelockert, verdünnt und also ausgedehnt. Zu ihrer Erscheinungsform hat sie das, überall mit Wärme begleitete, ja fast mit ihr zusammenfallende Licht. Ihr entgegengesetzt ist die Kälte, das Princip der Erstarrung und Bewegungslosigkeit, die, Eins mit dem Dunkel oder der Schwärze, darauf ausgeht Alles zusammenzuziehn und zu verdichten. Durch die weise Einrichtung, dass der kälteste Theil der Masse in den Mittelpunkt gesetzt, der wärmste um ihn herumgelegt ward, und nun, da Wärme bewegt, sich um jenen herumbewegt, ist dies erreicht, dass in dem Kampfe beider Principien nie das Eine vernichtet, ja im Ganzen genommen nicht einmal vermindert wird. In dem Umgebenden, dem Himmel, concentrirt sich nun Licht und Wärme am Meisten in der Sonne, in geringerem Grade in den übrigen Sternen. Sie alle sind feuriger Natur, daher ausserordentlich dünn, und dienen dazu durch Schmelzen der Erde Wasser, den Schweiss der Erde, hervorzubringen, wie andrerseits die Luft verdichtetes oder erkältetes Himmelsfeuer ist. Die Einwendung, dass die Wärme doch oft, z. B. beim Austrocknen, verdichte, wird sehr einfach und siegreich widerlegt, und dann gezeigt, wie mannigfaltig sich die Erscheinungen der Erwärmung und Erkältung gestalten müssen, wenn die Structur der Körper keine gleichartige ist u. s. w. Da Wärme und Licht (Weisse), Kälte und Dunkel (Schwärze) zusammenfielen, so wird bei der Betrachtung der Mittelproducte immer auch auf die Farben Rücksicht genommen, über die *Telesius* einen eignen Tractat geschrieben hat.

4. Das bisher Entwickelte findet sich Alles schon in der ersten Auflage, also in der dritten in den ersten vier Büchern. Mit dem fünften geht *Telesius* zu den Pflanzen und Thieren über. Ein aus ganz verschiedenartigen Theilen zusammengesetztes Ganzes kann nur durch eine Seele, deren Werkzeug also der Leib ist, zusammengehalten werden. Wenn aber die Peripatetiker diese Seele zu einer immateriellen Form machen, so verwickeln sie sich in Schwierigkeiten, denen man entgeht, wenn man die Seele als eine sehr feine Substanz fasst, deren Natur in der Wärme besteht,

die also Princip der Bewegung ist, und bei Thieren und Menschen ihren Sitz im Blut und in den Nerven, darum vor Allem im Gehirne hat, in dessen Ventrikel sich die Ganzheit *(universitas)* dieses feinen *spiritus* findet, und wohin er sich von Zeit zu Zeit ganz zurückzieht. Er entsteht mit der Zeugung, deren Theorie im sechsten Buch betrachtet wird, bethätigt sich in den Sinnen, welche das siebente Buch abhandelt, in welchem auch gezeigt wird, wie eine Menge von Erscheinungen im lebendigen Organismus durch Contraction und Expansion (z. B. der Blutgefässe) erklärt werden können. (Wer, bei der fast wörtlichen Uebereinstimmung in der Beschreibung der Blutbewegung zwischen *Telesius* und *Cäsalpin*, der Gebende, wer der Entlehnende gewesen, ist schwer zu entscheiden. Beide streifen ganz nahe an *Harvey's* epochemachende Entdeckung.) Die, an die Wahrnehmung sich anschliessenden, übrigen Functionen des Geistes werden im achten Buche stets auf sie zurückgeführt: selbst die Geometrie bedürfe der Erfahrung, es gebe keinen reinen Verstand, der unabhängig von der Wahrnehmung u. s. w. Denken und Urtheilen als Wirkungen der empfindenden Substanz kommen auch dem Thier zu. Wie aber der Geist des Menschen feuriger und feiner ist, als der des Thiers, so übertrifft an Feuer und Feinheit auch ein Menschengeist den anderen, was mit Klima, Lebensweise, Nahrung u. dgl. zusammenhängt. Dies gilt vom Theoretischen wie vom Praktischen, da alles Wollen eine Folge des Denkens, indem man nur will was man als gut erkennt. Das neunte Buch, welches die Tugenden und Laster betrachtet, stellt in fortwährender Polemik gegen *Aristoteles* als höchstes Gut und Ziel alles Handelns die Selbsterhaltung hin, und sucht zu zeigen, dass die Haupttugenden *(Sapientia, Solertia, Fortitudo, Benignitas)* nur Bethätigungen des Triebes sich zu erhalten sind, nur darin unterschieden, dass stets verschiedene Seiten des Selbsts (sein Wissen, seine Bedürfnisse, gefundner Widerstand, Verkehr mit Anderen) ins Spiel kommen.

5. Ganz wie *Paracelsus* und *Cardanus* sieht auch *Telesius* in dem Menschen ausser dem vollkommensten Thier ein darüber Hinausgehendes. Dazu wird er, indem zu dem belebten Leibe die von Gott geschaffene unsterbliche Seele tritt; diese ist wirklich eine immaterielle Form, nicht aber nur des Leibes, sondern seiner und des Geistes, so dass beide ihr Werkzeug sind. Ihr kommt Gottähnlichkeit und Gotteserkenntniss zu. Ob sonst noch Etwas, ist schwer zu entscheiden, da *Telesius* nur sehr selten von dieser „*forma superaddita*“ spricht, und da *Imaginatio,*

Memoria, Ratiocinatio, ja die Tugenden, dem *spiritus* zugeschrieben, auch den Thieren nicht absolut abgesprochen wurden. Vielleicht war ihm das Leben der unsterblichen Seele eben nur Glaubensleben.

§. 244.

Patritius.'

1. *Francesco Patrizzi*, im J. 1529 zu Clissa in Dalmatien geboren, früh sehr gut unterrichtet, ward schon in seinem neunten Jahre in Verhältnisse hineingezogen, von denen er später klagt, dass sie nur Anderen, nicht ihm, am Wenigsten seiner wissenschaftlichen Ausbildung genützt hätten. Erst im J. 1546, wo er als Begleiter des *Zacharias Macenigo* in Venedig, so wie später in Padua, Vorlesungen über *Aristoteles* hörte, beginnt seine eigentliche Studienzeit. Schon während derselben ward, wenigstens theilweis, das erste Buch seiner Discussiones Peripateticae geschrieben, welches Untersuchungen über das Leben und die Schriften des *Aristoteles* enthält. Auch eine Rhetorik hat er in dieser Zeit verfasst, die aber erst später (Venet. 1562. 4.) erschienen ist. Eine Reise nach Spanien, auf der er seine mit früh erwachtem Eifer gesammelten Bücher einbüsste, unterbrach für eine Zeit lang seine Studien. Zurückgekehrt vollendete er den ersten Theil der Disc. Perip., veröffentlichte ihn aber erst im J. 1571. Hin und her geworfen erhielt er endlich eine Professur der platonischen Philosophie in Ferrara, die er vom J. 1576 bis 1590 bekleidete. In dieser Zeit vollendete er die drei übrigen Bücher seiner Disc. Perip., in welchen sich sein Hass gegen den *Aristoteles*, den er in Padua, dem Sitz des Averroistischen Aristotelismus, eingesogen, dann durch Beschäftigung mit den Neuplatonikern und manchen Neuern, z. B. *Telesius*, genährt hatte, noch viel mehr ausspricht als im ersten Theil. Das Werk erschien zuerst in Basel (ad Pernaeum Lecythum 1581. Fol.). Bald darauf gab er in lateinischer Uebersetzung den Commentar des *Jo. Philoponus* zu *Aristoteles*' Metaphysik, und gleichzeitig in italiänischer Sprache eine Abhandlung über die Kriegskunst der Alten heraus. Auch die 1586 erschienene Poetik, in der er gegen *T. Tasso* polemisirt, ist italiänisch geschrieben, so wie sein Versuch die Methode der Geometrie ganz umzugestalten. Endlich wurde in dieser Zeit, am 5. Aug. 1589, seine Nova de universis philosophia vollendet, deren erste Ausgabe 1591 in Rom erschienen seyn soll. Die hier benutzte zeigt auf ihrem Haupttitel die Firma: Venet. excud. Robertus Meiettus 1593 (Fol.), dagegen auf den Titel-

blättern der einzelnen Abtheilungen liest man: Ferrariae ex typographia Benedicti Mammorelli. Dieselbe enthält ausserdem die Zoroaster'schen Orakelsprüche, die gesammelten Schriften des *Hermes Trismegistos*, den *Asklepius*, die Mystica Aegyptiorum, und eine Abhandlung über die Reihenfolge der Platonischen Dialoge. Ein, wie es scheint, sehr lange gehegter Wunsch des *Patritius* ging durch seine Berufung nach Rom in Erfüllung. Hier wurde sein, von vielen Späteren ausgebeutetes Werk Paralleli militari verfasst, das aber erst nach seinem, am. 6. Fbr. 1593 erfolgten, Tode herauskam.

2. Die dringende, von *Patritius* an *Gregor XIV* gerichtete, Bitte, dafür Sorge zu tragen, dass statt des Glaubensfeindes *Aristoteles*, den erst seit vierhundert Jahren die Scholastiker in die Schulen eingeschwärzt, die, schon von den Kirchenvätern gepriesenen Platoniker gelesen würden, könnte versuchen, ihn ganz zu *Marsilius* und *Pico* zu stellen. Das Werk aber, das, obgleich es viel weniger Wirkung gehabt hat als sein kritisches, doch von ihm selbst als sein Hauptwerk angesehn wurde, die Nova philosophia, beweist, dass er ein Mann ist, der nicht nur an der Hand der Alten, sondern unabhängig von ihnen gleich ihnen zu philosophiren versucht hat. Weil der Gegenstand der Philosophie das All ist, und weil in der Untersuchung sich zeigt, dass das All der Abglanz eines Urlichtes, dass es in einem Einzigen begründet und von ihm beherrscht, dass es beseelt, endlich dass es eine in sich geschlossene Ordnung ist, deswegen gibt der für das Griechische begeisterte Mann den vier Theilen, in welchen diese vier Punkte durchgeführt werden, die Ueberschriften: Panaugia, Panarchia, Pampsychia, Pancosmia.

3. In den zehn Büchern des ersten Theils (Fol. 1—23), dem er den, dem *Philo* abgeborgten, Namen Panaugia gibt, den er selbst mit *omnilucentia* übersetzt, entwickelt er seine Theorie des Lichts. Wie *Telesius*, so stellt auch er demselben die Finsterniss nicht als Abwesenheit, sondern als *contrarium positivum non privativum* entgegen, und lässt darum der abnehmenden Emanationsreihe *lux, radii, lumen, splendor, nitor* als Correlat gegenüberstehn *Corpus opacum, tenebrae, obscuratio, umbra, umbratio.* Nachdem er das Licht als ein Mittleres zwischen Materie und Form, als substanzielle Form, bestimmt hat, geht er nach einer Betrachtung des irdischen (hylischen) Lichtes zu dem ätherischen über, und bestimmt mit *Telesius* den Himmel als warm oder feurig und also leuchtend, so wie die Sonne und die Sterne als Concentrationen dieses Himmelsfeuers. Ihr Licht verbreitet sich über

die Grenzen der Welt hinaus und erfüllt den unendlichen, die Welt umgebenden Raum, das Empyreum, in dem es keine Dinge gibt, wohl aber Geister. Nach diesem, dem himmlischen, Lichte wird das unkörperliche betrachtet, wie es sich in den Seelen der Pflanzen, Thiere und Menschen manifestirt, und mit einer Betrachtung des Vaters alles, körperlichen sowol als unkörperlichen, Lichtes geschlossen, so dass, mit steter Erinnerung an christliche, hellenistische und neuplatonische Weisheit, das dreieinige Urlicht zum Quell alles Lichtes gemacht wird. Ob nun dieser Vater alles Lichtes auch der Ursprung und das Princip aller übrigen Dinge ist, dies soll in den zwei und zwanzig Büchern der Panarchia, des zweiten Theils (Fol. 1—48), untersucht werden. Hier wird zuerst gezeigt, dass das oberste Princip als All-Eines *(Unomnia)* zu fassen sey, dass aus ihm als Zweites das hervorgehe, in welchem Alles nicht mehr *indiscreté* zu denken sey, so dass es zu dem Ersten als dem Einen *(unum)* sich als Einheit *(unitas)* verhalte, dass endlich beide durch Liebe wieder Eins seyen, worin Zoroaster, Platoniker und Christen übereinstimmen. Das oberste Princip ist daher nicht mit den Aristotelikern als sich, und zwar nur sich, denkende *mens* zu fassen, sondern als ein Höheres, aus dem erst die *mens*, ja eine doppelte, die erste *(opifex)* und zweite, hervorgeht. Anstatt *mens prima* sagt er auch manchmal in wörtlicher Uebereinstimmung mit *Proklos: vita*. Der Stufenfolge des Höchsten, des Lebens und des Geistes, entspricht die ihrer Functionen, die oft als *sapientia*, *intellectio* und *intellectus* bezeichnet werden. Dass sie den kirchlichen Begriffen Vater, Sohn und Geist entsprechen sollen, versteht sich. (Es kommt indess auch vor, dass die Drei- durch die Vierzahl verdrängt wird, und *Unitas*, *essentia*, *vita*, *intellectus* als oberste Principien genannt werden.) Aus dem letzten Princip, dem Geist oder der *mens secunda*, gehen dann weiter hervor: die Intelligenzen, in deren Hierarchie die drei Ordnungen den drei Principien entsprechen, unter diesen die Seelen, weiter die Naturen, dann die Qualitäten, Formen, endlich zuletzt die Körper. Dabei wird stets der Grundsatz aller Emanationslehren eingeprägt (vgl. oben §. 128, 2), dass jede Production auf Niedrigeres, nicht Höheres, gerichtet sey.

4. Der dritte Theil, die Pampsychia in fünf Büchern (Fol. 49—59), bestimmt den Begriff der Seele *(animus*, da das Wort *anima* für die menschliche Seele aufgespart wird) als Mittleres zwischen dem Körperlichen oder Passiven, und dem Activen, also Unkörperlichen. Ohne ein solches Mittleres könnten jene gar nicht auf einander einwirken. Die Lehre von der Weltseele wird ver-

theidigt, und geleugnet, dass es eine absolut unvernünftige Seele gebe. Am Wenigsten dürfe die thierische so angesehn werden. Am Ausführlichsten ist von *Patritius* der vierte Theil seines Systems behandelt, die Pancosmia, in zwei und dreissig Büchern (Fol. 61—153), welche die Lehre von den einzelnen Dingen enthalten. Als Bedingung aller materiellen Existenz muss der Raum das erste Element aller Dinge genannt werden. Zu ihm kommt das ihn erfüllende Licht und weiter die dasselbe stets begleitende Wärme. Endlich das vierte Element ist das Flüssige *(fluor, fluidum)*, das Einige wohl auch das Feuchte, Andere Wasser genannt haben. Alle vier zusammen geben den einen Körper, dessen ins Unendliche sich ausdehnende äussere Region der Feuerhimmel genannt wird, an den sich nach dem Centrum zu der Himmel anschliesst, dem die Regionen des Aethers und der Luft folgen, so dass diese Worte nur locale Unterschiede in dem einen Continuum bezeichnen. Die Sterne, Concentrationen des Lichts und der Wärme, sind ewige Flammen, die an dem *Fluor* ihren Nahrungsstoff haben, und selbst leuchten, obgleich das hinzugetretene Sonnenlicht ihre Leuchtkraft steigert. Wie die Sonne von den übrigen Sternen zu trennen, namentlich nicht zu den Planeten zu rechnen ist, so auch der Mond nicht, dieser erdartige und (wenigstens zum Theil) dunkle Körper. Wie *Patritius* durch Leugnung der bisher festgehaltenen Vielheit der Himmel den Bau des Weltgebäudes vereinfacht, so auch die Bahnen der Himmelskörper, indem er der Erde Bewegung zuschreibt. Freilich straft sich, dass er dem *Copernikus* nicht ganz folgt, so, dass er, um mit den Erscheinungen in Einklang zu bleiben, Vieles auf ganz willkührliche Bewegung der Planeten zurückführen muss. Woraus die Sterne bestehn, das theilen sie mit; eine Einwirkung der Sterne auf die Erde ist daher ganz nothwendig. Vielleicht aber bilden Sonne und Mond dabei die Vermittler, so dass jene Licht und Wärme, dieser die Flüssig- und Feuchtigkeit der übrigen Sterne, neben der eignen der Erde zukommen lassen. Was nun die Erde selbst betrifft, so polemisirt *Patritius* in einer Weise, die mehr an den, von ihm nicht erwähnten, *Cardanus* erinnert, als an *Telesius*, den er sehr oft lobt, gegen die Peripatetische Ableitung der vier Elemente. Das Feuer ist ganz auszuschliessen und bei den drei übrig bleibenden nie zu vergessen, dass sie aus den vier oben angeführten eigentlichen *(primaria)* Elementen zusammengesetzt sind. Auf die Particularkörper geht *Patritius* nicht weiter ein. Ihm genügt, die integrirenden Haupttheile des Weltganzen angegeben zu haben.

§. 245.

So ehrlich es auch gemeint war, wenn *Cardanus*, *Telesius* und *Patritius* ihre Anhänglichkeit an die römisch-katholische Kirche und Unterwerfung unter ihr Urtheil erklärten, so hat dies sie doch nicht vor kirchlichen Censuren sicher gestellt. Die Kirche sah hier klarer als sie selbst: fortwährende Polemik gegen den, der einmal für die Stütze der recipirten Theologie galt, hätte höchstens dem vergeben werden können, welcher nachwies, dass aus den neuen Principien die wesentlichsten Dogmen eben so gut, oder leichter, abzuleiten seyen, als aus den Lehren des *Aristoteles*, gewiss aber nicht Solchen, welche diese Hauptlehren kaum erwähnen. Eine solche Stellung ist zu unentschieden; sie ist so zweideutig wie sie nur bei Laien seyn kann, welche die Welt so gefangen hält, dass der Bedeutendste (*Telesius*) sich sogar durch ein angebotenes Bisthum nicht dahin bringen lässt, auf Ehe und Familienleben zu verzichten. Klarheit und Entschiedenheit in dies Verhältniss zu bringen, wird dagegen Solchen nahe gelegt seyn, die zu dem stehenden Heere der sich vertheidigenden Kirche gehören. So wird sie denn auch gebracht durch zwei Mönche desselben Ordens, welcher während der Blüthezeit der Scholastik in der Philosophie das grosse Wort geführt hatte, in dieser Periode dagegen fast verstummt war. Die beiden, sich durch Vaterland, Charakter und Schicksal so nahe stehenden Dominicaner *Campanella* und *Bruno* entscheiden, aber in ganz entgegengesetzter Weise. Den Ersteren bringen die neuen, von *Telesius* aufgefundenen Principien dahin, die Dogmen und die Verfassung der Kirche gegen alle Neurer zu vertheidigen, deswegen von allen Weltmächten die am Höchsten zu stellen, welche am Meisten als der Hort des Katholicismus galt, endlich aber für das Papstthum mit weltlicher Herrschaft sich so zu begeistern, dass er eine entschiedne Vorliebe für den Orden zeigt, der seit seiner Entstehung dies als seine Aufgabe ansah, es gegen seine Feinde zu vertheidigen. Den zweiten dagegen bringt die Begeisterung für die neuen Naturanschauungen dahin, zuerst die Ketten des Ordens zu zerbrechen, dann den Krieg gegen *Aristoteles* auf die Kirche selbst auszudehnen, weiter die Rom am Meisten verhassten Personen und Orte, die englische Königin und Wittenberg, enthusiastisch zu preisen, endlich gegen die Jesuiten nur Hass zu empfinden und diesen Hass mit seinem Leben zu büssen.

§. 246.

Campanella.

1. *Thomas* (ursprünglich *Giovan Domenico*) *Campanella*, am 5. Sept. 1568 in Stylo in Calabrien geboren und schon in seinem 15ten Jahre dem Dominicanerorden einverleibt, theils mit Poesie theils mit mittelalterlicher Logik und Physik beschäftigt, ward an dem Meister in beiden, dem *Aristoteles*, irre, als ihn des *Telesius* Schriften auf den Widerspruch zwischen dessen Lehre und der, die man in dem von Gott geschriebenen Codex Natur liest, aufmerksam gemacht hatten. Enthusiastisch ergreift er die neue Lehre, feierte in einem Gedicht ihren Urheber, vertheidigte sie gegen das Pugnaculum des *Antonius Marta* und suchte in seiner Schrift de sensu rerum und de investigatione rerum ihre Wahrheit und Uebereinstimmung mit den Lehren der ältesten Kirche darzuthun. Während eines sechsjährigen Aufenthalts in Rom, Florenz, Venedig, Padua ruft die ungewöhnliche Gelehrsamkeit, so wie die schlagfertige Redegewandtheit überall Verwunderung aber auch mit Neid gemischtes Misstrauen hervor. Diesem verdankt er es, dass eine angefangene Metaphysik, der Anfang einer auf neunzehn Bücher angelegten Physiologie, ein Compendium derselben, eine Rhetorik, eine Schrift de Monarchia, eine andere de regimine ecclesiae ihm unter den Händen verschwinden und nach Jahren in dem Besitz der römischen Inquisition wieder gefunden werden. Im Jahre 1598 nach Neapel, dann nach Stylo zurückgekehrt, wird er, mit naturwissenschaftlichen, ethischen und poetischen Arbeiten beschäftigt, unter dem Vorwande, gegen die spanische Herrschaft mit den Türken conspirirt zu haben, eingekerkert. Dass gerade dieser Vorwand gegen einen Mann gebraucht wurde, der während *Clemens* der Achte schon Papst war und *Philipp* der Zweite von Spanien noch regierte, seine Schrift de Monarchia hispanica schrieb (der Schluss ist freilich erst nach zehnjahriger Gefangenschaft geschrieben), ist eine merkwürdige Verhöhnung der Wahrheit. Sieben und zwanzig Jahre lang war er, in funfzig verschiedenen Kerkern ein Gefangener, ward sieben Mal gefoltert, zuerst sehr streng ja grausam, (denn selbst Bücher versagte man ihm,) später besser behandelt. Im Gefängniss hat er viel geschrieben. Zuerst, weil es ihm an Büchern fehlte, nur italiänische Gedichte. Diese hat *Tobias Adami*, ein Deutscher, der als Instructor den sächsischen Edelmann *von Bünau* begleitete, und *Campanella* im Kerker kennen lernte, zuerst unter dem Titel Squilla septimontana herausgegeben. Derselbe Mann gab dann als Prodromus totius philosophiae

Campanellae das oben erwähnte Compendium Physiologiae heraus (Padua 1511; dann 1617 Frankf. bei *Tampach*). Eben so hat er die Schrift de sensu rerum, ferner im J. 1618 die Medicinalia, endlich im J. 1520 die Philosophia realis drucken lassen. Diese, so wie sehr viele andere Schriften, hatte *Campanella*, der, seit ihm wieder Bücher bewilligt waren, in der Stille des Gefängnisses, durch sein Riesengedächtniss unterstützt, zu einem der gelehrtesten Männer geworden war, im Gefängniss verfasst, und nach seiner Art, *Adami* mitgetheilt. Gegen Andere war er eben so vertrauend; auf seine Kosten, denn von seiner früher schon begonnenen Metaphysik sind zwei neue Redactionen ihm entwandt und erst in ihrer vierten Gestalt ist diese Biblia philosophorum, wie er sie stolz nennt, in seinem Todesjahr in Paris erschienen. Eine Theologie nach seinen Principien in neun und zwanzig Büchern, ein Buch gegen die Atheisten, seine Philosophia rationalis, mehrere mathematischen Schriften, so wie seine Arbeiten über christliche Monarchie, sind alle im Gefängniss geschrieben. Endlich am 15. Mai 1526 schlug die Befreiungsstunde, und er ging nach Rom. Eine Vertheidigungsschrift, seine Schrift de gentilismo in philosophia non retinendo, die gegen *Aristoteles* gerichtet ist, entstand hier, zugleich aber drohten neue Verfolgungen, denen er sich durch Flucht nach Paris entzog. Hier hat er sich mit hochstehenden Personen, namentlich aber mit Gelehrten befreundet. Unter Anderen mit dem gelehrten Bibliothekar *Naudaeus*, an den sein: De libris propriis et recta ratione studendi syntagma gerichtet ist (Gedruckt Paris 1643). Hier ging er an eine Gesammtausgabe aller seiner Schriften. Dieselbe sollte zehn Bände umfassen, und zwar im 1ten die Philosophia rationalis, im 2ten die Philosophia realis, im 3ten Philosophia practica, im 4ten Philosophia universalis s. Metaphysica, im 5ten Theologica pro cunctis nationibus, im 6ten Theologia practica, im 7ten Praxis politica, im 8ten Arcana Astronomiae, im 9ten Poëmata, im 10ten Miscellanea opuscula. Mit *Campanella's* am 21. Mai 1639 erfolgten Tode gerieth wohl das Unternehmen in Stocken. Wenigstens bezweifelt *Morhof* die Richtigkeit einer von ihm nachgesprochnen Notiz von den zehn Bänden. (Mir selbst ist bekannt: der erste Theil der Gesammtausgabe, auf dem Titel so bezeichnet, der die philosophia rationalis, d. h. die Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Poetik und Historiographie, enthält und in Paris 1638 in Quart apud Jo. du Bray erschien, und wieder der vierte Theil, gleichfalls auf dem Titelblatt als Operum meorum pars quarta bezeichnet, aber in Folio und zwar bei dem Italiäner *Phil. Burelly* 1638 erschienen. Er enthält die

Metaphysica oder Philosophia universalis. Nach *Rixner* ist der zweite Band dieser Gesammtausgabe wieder bei einem andern Verleger erschienen, bei *Dion. Houssaie* 1637. Fol., wonach der zweite Band ein Jahr vor dem ersten erschienen wäre. Die Philosophia realis, die er enthalten soll, kenne ich nur in der Quartausgabe von *Tob. Adami*, die 1623 in Frankfurt bei *Tampach* erschienen ist, die für den dritten Band bestimmten Medicinalia nur in der Lyoner Qnartausgabe 1635 bei *Caffin & Plaignard*, die für denselben Band bestimmten Astrologica in der Frankfurter Quartausgabe von 1630, die Schriften Atheismus triumphatus, de non retinendo gent. und de praedestinatione, die der sechste Band enthalten sollte, in der Quartausgabe von *du Bray* Paris 1636, die für den siebenten Band bestimmte Monarchia hispanica in einer Sedezausgabe Hardervici 1640, und italiänisch in Opere di Tommaso Campanella. Torino Cugini Pomba e Comp. 1854. Voll. 2, endlich die Poësie filosofiche, die in den neunten Band kommen sollte, in der Orellischen Ausgabe Lugano 1834.)

2. Das Urtheil *Campanella's* über seine Vorgänger ist über *Cardanus* am Abfälligsten, derselbe wird fast nur erwähnt um ihn zu widerlegen und um ihm Vorliebe für phantastischen Aberglauben vorzuwerfen. Viel mehr Gewicht legt er auf *Paracelsus*, doch nur als Scheidekünstler, das Urtheil über die Paracelsisten: *in operationibus acuti, in judicio fere obtusi* (Met. II, p. 194) dehnt er wohl auch auf ihren Meister aus. Das Studium des *Patritius* räth er dringend an, und zwar nachdem das des *Aristoteles* vorausgegangen, denn durch diesen Gegensatz werde die Wahrheit um so besser erkannt (de libr. propr. p. 46). Vornehmlich aber ist es *Telesius*, den er bis in sein spätstes Alter als den ersten Philosophen gepriesen hat. Er muss es auch, denn seine Physik hat er sich so angeeignet, dass er selbst sagen kann, er selbst habe nur gezeigt, dass dieselbe den Lehren der Väter nicht widerspreche (Monarch. hispan. XXVII, p. 265 u. a. a. O.). Doch ist er kein bloss wiederholender Schüler, sondern geht in doppelter Weise über den *Telesius* hinaus: einmal, indem er dessen Voraussetzungen begründet und dadurch der Physik ein festeres Fundament zu geben sucht, andrerseits indem er derselben eine, von *Telesius* mehr angedeutete, Ergänzung gibt. Jenes geschieht in der Metaphysik, dieses in der Politik. Das Verhältniss beider zur Physik wird von ihm selbst ausführlich besprochen in dem Werk, das eben bestimmt war, im Umriss („per encyclopaediam") von den Principien und Grundlagen aller Wissenschaften zu sprechen, eben seiner Metaphysik oder Philosophia universalis (so u. A. II, p. 4).

Der seit *Maximus Confessor* (s. §. 146) fast vergessene Gedanke, dass Gott seine Offenbarungen in zwei Büchern, der Welt und der Bibel, niedergeschrieben habe, war, seit *Raymund von Sabunde* ihn wieder ins Gedächtniss gerufen hatte (§. 222, 3) sehr oft, namentlich von den Naturphilosophen dieser Periode wiederholt worden. Auch *Campanella* lässt die alleinige Wahrheit, Gott, durch Hervorbringen von Werken und durch Dictiren von Worten zu uns sprechen, und so die Welt als *codex vivus* und die h. Schrift als *codex scriptus* entstehn. Was der letztere enthält, eignen wir uns durch den Glauben, was der erstere, durch die Wahrnehmung *(sensus)* an, sowol unsere eigne als auch fremde (p. 1 ff.). Durch die wissenschaftliche Bearbeitung des Geglaubten entsteht die göttliche Wissenschaft, die Theologie, durch die der Wahrnehmungen die menschliche Wissenschaft, die, weil der Mensch Gott gegenüber so klein ist, Mikrologie genannt werden kann, und zu der ersteren im Magdverhältniss steht. (V, p. 346). Wie die Quelle beider verschieden ist, so auch die Begründung in ihnen; für den Theologen sind Weissagungen und Wunder die Beglaubigung, Vernunft und Philosophie gelten nicht als Beweismittel, höchstens als Zeugen. Anders in der Philosophie. Ihre Quelle ist auf Wahrnehmung gegründete Kunde *(historiae)*, ihre Beweisgründe Vernunft und Erfahrung. Es ist daher ein logischer Fehler, wenn der Physiker sich auf Aussprüche der Bibel, der Theolog auf physikalische Gesetze beruft (Phil. rat. II, p. 425). Die Theologie des *Campanella* ist nun im Wesentlichen die des *Thomas von Aquino.* Nur in der Freiheitslehre nähert er sich den Scotisten, wozu auch sein Zorn gegen *Luther* und *Calvin,* deren Erwählunglehre er nicht müde wird, dem Muhamedanismus gleichzustellen, beigetragen haben mag. Was aber die Philosophie betrifft, so zerfällt sie, wenn man von den instrumentalen Wissenschaften absieht, die nicht mit Objecten des Wissens, sondern mit der Weise desselben sich beschäftigen, wie die Logik und Mathematik, die nur Hülfswissenschaften sind, in die *Philosophia naturalis* und *Phil. moralis* oder, wie sie wohl besser genannt würde, *legalis,* da die *legislatura,* die Staatsleitung, darin der höchste Gegenstand ist. (Phil. univ. V, p. 347.) Sie beide zusammen geben was *Campanella Scientia* (oder *Philosophia) realis* nennt im Gegensatz zu der *Scientia rationalis* oder *instrumentalis.*

3. Die Kluft zwischen Theologie und Philosophie wird nun dadurch viel geringer, dass *Campanella* zwischen beiden eine mittlere Wissenschaft annimmt, die, wie das in der Natur der Sache liegt, allmählich zu einer über beiden stehenden, oder sie beide

begründenden wird, dies ist die Metaphysik, die sich nach ihm zu allen Wissenschaften so verhält, wie die Poetik zu den Gedichten, die, selbst voraussetzungslos, Alles begründet, was für die anderen Wissenschaften die Voraussetzung bildet, und durch deren Ausbau er glaubt sagen zu dürfen: *Omnes scientias restaurari* (Epist. dedicat. zur Phil. univ.). Versteht man unter Principien Gründe des Seyns, so bilden den Inhalt der Metaphysik nicht nur die Principien, sondern die *proprincipia* (Urgründe) von Allem, da hier betrachtet werden soll, wodurch Alles nicht nur ist, sondern auch sein Wesen hat (*essentiatur* Phil. univ. I, p. 78. II, p. 93). Um zu diesem zu gelangen, geht *Campanella* wie früher *Augustin* (s. §. 144, 2) und wie später *Descartes* (s. weiterhin §. 267, 1) von dem aus, was auch der äusserste Skepticismus nicht leugnen kann, von der Existenz des eignen Selbsts. Da sich Jeder als ein Seyendes, aber als ein beschränktes und endliches findet, Schranke aber und Endlichkeit eine Negation ist, so sind die Vorbedingungen oder *principia* meines wie jedes anderen Seyns *Ens* und *Non-ens* oder *Nihil* (I, p. 78). Dass das *Ens*, welches alles *Non-ens* ausschliesst und also unendlich ist, existire, ist durch das blosse *factum* bewiesen, dass ich es denke: ein so unbedeutender Theil der Welt, wie ich bin, kann doch unmöglich Grösseres erfinden, als die Welt (p. 84). Reflectire ich nun weiter nicht nur darauf dass, sondern auch was ich bin, so finde ich, dass mein Wesen im *posse*, *cognoscere* und *velle* besteht, alle drei sind beschränkt, d. h. mit ihrem Nichtseyn behaftet. Ich muss also, da der Grund mindestens enthalten muss, was das Begründete enthält, indem Niemand mehr geben kann als er hat, in das *Ens* und *Non-ens* Solches setzen, das im eminenten Sinne enthält, was beschränkt in meinem Können, Wissen und Wollen enthalten ist. Und so ergeben sich als *Proprincipia* oder *Primalitates* des *Ens: Potentia, Sapientia, Amor*, des *Non-ens: Impotentia, Insipientia, Disamor* oder *Odium* (p. 78), welche letztere nur Grenzen, also nichts Positives, bezeichnen. Das *Ens* mit dem göttlichen Wesen, die drei *Primalitates* mit den drei Personen gleich zu setzen, konnte *Campanella* um so weniger Bedenken tragen, als seit *Abälard* (s. §. 161, 4) und *Hugo* (s. §. 165, 3) die späteren Theologen gewohnt waren, wo sie die *„relationes“* und die *„appropriata“* in Gott besprechen, gerade so zusammenzustellen.

4. Wenn dieses Wesen, das als unendlich nichts sich gegenüber hat, sondern Alles umfasst (VIII, p. 155), ja Alles ist (VII, p. 130), aber im eminenten Sinne und darum über Allem ist, wenn

dieses nicht dabei stehen bleibt, nur in sich selbst zu produciren, sondern, wofür kein andrer Grund angeführt werden kann als Ueberfluss an Liebe (VIII, p. 173), auch ausser sich hervorbringen will, es aber ein logischer Widerspruch ist, dass ihm Unendliches gegenüber stehe, so entsteht das Endliche, in welchem das Seyn von Gott ist, die Schranke davon, dass es Gott oder das Seyn nicht ganz, nur partiell, in sich hat. Man kann sagen, dass, was in einer solchen Participation sich an Seyn findet, ihr von Gott gegeben, was an Nichtseyn, ihr von Gott gelassen sey, als ein Ueberrest des Nichtseyns, aus dem Gott sie ins Seyn rief (VII, p. 138). Je näher ein solches Product der Gottheit steht, je weniger ist darin das Nichtseyn mächtig. Darum steht am Höchsten das ewige Urbild der Welt, der *mundus archetypus*, welcher die unendlich vielen Welten befasst, die Gott hätte schaffen können (IX, p. 243). Das ganze dreizehnte Buch ist dieser urbildlichen Welt, d. h. den Ideen, gewidmet. Wie bei dem ausstrahlenden Lichte die vom Mittelpunkte entfernteren Lichtsphären immer dunkler werden, so macht sich auch hier bei den weiteren Productionen Gottes, der Einfluss des *nonens* immer mehr geltend. In das Gehaltenseyn durch die Macht Gottes oder die Nothwendigkeit *(necessitas)*, durch seine Weisheit oder die Bestimmtheit *(fatum)*, endlich durch seine Liebe oder die Ordnung *(harmonia)*, mischt sich daher immer mehr *contingentia*, *casus* und *fortuna* als die, jenen drei correlaten, Einwirkungen des Nichts (VI. Prooem.), die weil sie nichts Reales, vom *Ens* nicht gewollt, sondern nur geduldet werden. Warum?, das ist nicht zu beantworten; höchstens kann man sagen wozu, d. h. welchen Zweck Gott bei solcher Duldung hatte (VII, p. 138). Abwärts gehend von dem *mundus archetypus* ergibt sich als die nächste Participation an ihm, also als ein noch schwächerer Lichtkreis gleichsam, die Geisterwelt *(mundus mentalis*, auch *angelicus* und *metaphysicus* genannt), in welchen die ewigen Ideen Gottes, weil durch das *nihilum* determinirt, die nur äviternen Intelligenzen geben. Unter diesen finden sich erstlich die bekannten neun Engelordnungen. Die unterste der *dominationes* soll die Weltseele seyn. Zweitens gehören aber hierher auch die unsterblichen Menschenseelen, die *mentes*. Sie alle werden ausführlich im zwölften Buche der Phil. univ. besprochen. In weiterem Herabsteigen gelangt *Campanella* zu dem *mundus sempiternus* oder *mathematicus*, worunter der Raum zu verstehn ist, als die Möglichkeit aller körperlichen Gestaltung, mit der sich die Mathematik beschäftigt. Durchdrungen von der über ihm stehenden (Geister) Welt, participirt er an ihr, wie wieder

an ihm der *mundus temporalis* oder *corporalis* participirt. Aber auch diese Welt erscheint dem *Campanella* noch nicht als die unterste, sondern er unterscheidet von ihr die, welche zu ihrer Existenzweise nicht Raum und Zeit *(tempus)*, sondern den bestimmten Ort und eben so bestimmten Zeitpunkt *(tempestas)* hat. *Mundus situalis* ist der Name, den er für diese Welt gewöhnlich braucht; ihm entspricht vielleicht am Besten, wenn wir Jetztwelt sagen. Das Verhältniss dieser Welten zu einander und eben so die Einflüsse der je drei Primalitäten auf sie hat *Campanella* versucht in graphischen Schematen darzustellen, welche zeigen, dass, trotz vielfältiger Polemik gegen *Raimundus Lullus*, er sich durch dessen Versuche doch hat beeinflussen lassen.

5. Betrachtet man die unterste (die Jetzt-) Welt, so ist, da Alles ein, wenn auch verunreinigtes, Abbild des Urwesens, in jedem Dinge jene Dreiheit vorhanden. Wenn Etwas nicht seyn könnte, sein Seyn nicht fühlte, d. h. wüsste, endlich es nicht wollte, so träte es nicht in Existenz und erhielte sich nicht darin, wäre also nicht. Darum gibt es Nichts, was nicht beseelt wäre. Der Durchführung dieses Gedankens und dem Nachweise, dass er mit dem Christenglauben nicht streite, ist die Schrift de sensu rerum gewidmet. Dies gilt schon vom Raum, diesem unvergänglichen und fast göttlichen (II, p. 279) Alles durchdringenden Behältniss aller Dinge, denn die Erscheinungen, die man auf den *horror vacui* zurückführt, zeigen dass er nach Erfüllung strebt, also fühlt (VI, p. 41). Eben so gilt es von den beiden activen Principien, durch deren Einwirkung auf den Stoff alle Dinge entstehen, der in der Sonne concentrirten, im Lichte sichtbar werdenden Wärme, und der von der Erde als ihrem Sitze ausstrahlenden Kälte: sie streben sich selbst zu erhalten und ihr Gegentheil zu vernichten, sie lieben also und hassen, d. h. sie empfinden (VI, p. 40). Nicht minder ist es wahr von der ganz passiven Materie, die durch ihr Beharren, durch das beschleunigte Fallen u. dgl. beweist, dass sie nichts Todtes ist. Daraus folgt nicht dass der Raum, die Wärme, die Materie Thiere seyen; auch die Pflanzen sind keine Thiere, und wer, der sie nach dem Regen erquickt sieht, wird zweifeln dass sie leben und empfinden? (p. 44.) (Höchstens könnte man sie unbewegte Thiere nennen, die die Wurzel zum Munde haben [Phil. real. p. 59].) Dass Alles empfindet, macht die überall sich zeigende Sympathie unter Gleichen, Antipathie unter Ungleichen, erklärlich, die sonst unbegreiflich wäre. Ganz wie bei *Telesius*, entsteht auch hier durch das Suchen des Gleichen und Hassen des Entgegengesetzten der Gegensatz der kalten Erde im Centro

und des sie von allen Seiten angreifenden Himmels, in dem die Anhäufungen der leuchtenden Wärme zu der, am Mächtigsten wirkenden, Sonne, und zu, theils wegen ihrer Entfernung, theils wegen ihrer Natur, minder wirksamen Fixsternen und Planeten werden. Eine wichtige Abweichung von *Telesius* ist, dass *Campanella* durch *Galilei's* Untersuchungen dahin gebracht wird, die Planeten als erdartige Körper *(systemata)* zu fassen, welche um die Sonne kreisen, die ihm ein blosses Feuer bleibt. Auch die Lehre von der Bewegung der Erde, sucht er in einer Schrift als dem Glauben ungefährlich darzuthun. Indess ist es ihm doch eine Art Herzenserleichterung, als die Kirche sich gegen *Galilei* erklärt; er sieht darin eine Bestätigung seiner eignen Ansicht, nach welcher sich die Planeten um die Sonne als ihr *centrum amoris* bewegen, diese aber, weil das mit der feurigen Natur streitet, nicht stille steht, sondern sich als um ihr *centrum odii,* um die Erde bewegt; mit den Planeten, die auf diese Weise zwei Centra haben. Noch sichtbarer ist dieses in Hass und Liebe sich bethätigende Beseeltseyn in den, aus jenen Principien hervorgehenden, durch ihr Zusammentreffen gebildeten und in sofern gemischten Wesen. So in den Thieren, in welchen ein freier und warmer Geist *(spiritus)* durch die Wärme des Bluts mit einer kalten und trägen Körpermasse verbunden ist. Ihr Instinct ist nichts Andres als mit Nichtwissen gemischtes Wissen (VI, p. 45), ihr Selbsterhaltungstrieb Liebe zum eignen Seyn. Dasselbe gilt natürlich von dem Menschen, diesem *omnium mundorum epilogus* (IX, p. 249), der eine Verbindung des vollkommensten Thiers mit dem, unmittelbar von Gott ausgehenden Geist *(animus, mens)* darstellt, von dem der Leib und der Lebensgeist regiert wird (Philos. real. p. 102. 164). Die Bekämpfung der Aristotelischen Anthropologie, die Untersuchungen über die Körperlichkeit und den Sitz des *spiritus* u. s. w. zeigen eine fast wörtliche Uebereinstimmung mit *Telesius* und sind zu übergehen. Eigenthümlich ist ihm, wie er die Lehre vom Menschen an die Grundwissenschaft anknüpft, und wie sie ihm die praktische Philosophie begründet. Sie wird ihm dadurch gewisser Maassen zur Brücke von der Metaphysik zur Ethik und Politik. Da das Können, Wissen und Wollen das Wesen des Menschen ausmacht, so geht natürlich keines derselben über sein Wesen hinaus, und wie ich nicht eigentlich die Dinge empfinde, sondern mein Angeregtseyn durch sie, so verlange ich auch nicht nach Speise, sondern nach meiner Sättigung, liebe nicht mein Eheweib, sondern mein Ehelichseyn u. s. w. Die Liebe keines Wesens geht darum über sich selbst hinaus; jeder liebt um seinetwillen, strebt nach

Erhaltung und Nahrung nur des eignen Selbsts (II, p. 173. VI, p. 77 u. a. a. O.). Nur eine einzige Ausnahme muss hier statuirt werden. Die Liebe zu Gott ist nicht nur ein Accidens an der Selbstliebe, sondern in ihr vergisst der Mensch sich selbst, so dass man sagen kann, sie geht der Selbstliebe voraus, und der Mensch strebt nach der Erhaltung seiner selbst nur als einer Participation Gottes (II, p. 274). Die Liebe zu Gott ist bei dem Menschen, was bei allen anderen Wesen der Trieb ist, in den eignen Ursprung zurückzukehren, eine Tendenz die sich überall neben dem Selbsterhaltungstriebe zeigt (u. A. II, p. 217. XV, p. 204).

6. Dass *Campanella* in seiner praktischen Philosophie viel unabhängiger von *Telesius* erscheint als in seiner Physik, hat seinen Grund theils darin, dass von Anfang an sein Nachdenken sich mehr auf die Menschen- als auf die untermenschliche Welt gerichtet hatte, theils darin, dass die historische Kunde, die ihm ja die Basis der philosophischen Erkenntniss war, so weit sie die *Physiologica* betraf, im Gefängniss schwerer zu erlangen war, als die vom Menschen. Psychologische Erfahrungen kann man auch im Kerker, ethnologische Kenntnisse pflegt auch der nicht Eingekerkerte durch Bücher zu erwerben. Mit *Telesius* darin einverstanden, dass die Förderung des eignen Daseyns das höchste Ziel des Handelns, definirt *Campanella* die Tugend *(virtus)* als die Regel zur Erreichung jenes Ziels (Realis philos. II, p. 223). Er weicht aber vom *Telesius* nicht nur in der Systematik der Tugenden ab, sondern auch darin, dass er die Besiegung der Triebe als Maassstab der Verdienstlichkeit einführt (Ebend. p. 225), wodurch er vom Tugend- mehr zum Pflicht-Begriff einlenkt. Mit dieser Abweichung geht die andere Hand in Hand, dass er mehr als *Telesius* den Menschen nicht nur für sich, sondern für ein grösseres Ganzes, für den Staat, geboren seyn lässt. (Ebend. p. 227.) Wie der Mensch, so ist auch seine Erweiterung, der Staat, ein Abbild Gottes, und man kann ihn daher theils so betrachten, dass man vom obersten Wesen zu ihm herabsteigt und nun zusieht wie er demselben gleicht, theils wieder dass man zusieht, wie der einzelne Mensch zu jener Erweiterung kommt. Die erste (metaphysische) Betrachtungsweise ist die in *Campanella's* Jugendschrift, Civitas solis, einem, wie er selbst sagt, das Original übertreffenden Gegenstück der Platonischen Republik, in welchem ein viel gereister Genuese seinem Gastfreunde von einem Staate erzählt, an dessen Spitze, mit dem Namen Sonne bezeichnet, ein *Metaphysicus* als Herrscher steht, dem die drei Repräsentanten der *Potentia, Sapientia* und des *Amor* zur Hand gehn, unter deren Aufsicht die Ehen ge-

schlossen, die Gerechtigkeit gehandhabt, die Gewerbe betrieben werden u. s. w. In seinen übrigen Werken schlägt *Campanella* den entgegengesetzten (empirischen) Weg von unten nach oben ein. Mit *Aristoteles* (s. §. 89, 2) lässt er zuerst das Haus, aus den Hausständen die Gemeinde, aus Gemeinden die *civitas* entstehn. Dann aber geht er weiter: *Civitates* vereinigen sich zur *Provincia*, Provinzen zum *regnum*, Königreiche zum *Imperium*, Kaiserreiche zur *Monarchia*, worunter er Universalreich versteht, das, wie das Beispiel Roms zeigt, sogar in republikanischer Form existiren kann, obgleich ihm die monarchische mehr entspricht. Aber auch darüber steht eine höhere Macht, denn während die *Monarchia* höchstens einen oder ein Paar Welttheile, und in diesen nur die Leiber beherrschen kann, ist das Papstthum durch keine dieser Schranken gebunden, und ist also die wahre Universalherrschaft. Drei Punkte interessiren hier besonders. Einmal, wie weit die Macht geht, die *Campanella* dem Staat im Verhältniss zum Einzelnen einräumt? Bei allem Missbrauch, der im Interesse der Tyrannen mit der Formel getrieben worden sey, dass der „*ratio status*“ Alles untergeordnet werden müsse, hält er sie doch für richtig. Das Wohl des Staates ist wirklich die höchste politische Aufgabe (Real. philos. p. 378). Von dreierlei hängt dies Wohl ab, von Gott, von Staatsklugheit *(prudentia)*, die freilich etwas ganz Andres seyn soll als die *astutia Macchiavelli's* und von Glücksfällen *(Occasio)*. Und wieder sind der Mitttel drei, wodurch dies Wohl gefördert wird: Ueberredung *(lingua)*, Gewalt *(Militia)* und Geld. Ueberall müssen sie sich vereinigen: der mit Gold beladene Esel muss Soldaten hinter sich haben, welche die Zeit benutzen wo die Bestochenen ihr Geld zählen (Ebend. p. 387. 386. De mon. hisp. XXIV, p. 219). Die Gesetze, als die Regeln nach welchen das Wohl des Staates gefördert wird, sind also für das Ganze, was die Tugenden für den Einzelnen, und die Gesetzgebungs- und Regierungskunst erfordert darum die höchste, ja eine fast göttliche, Weisheit (Realis philos. II, p. 224. III, p. 381). Nie wird sie Einer üben der nicht versteht, sein Haus und sich selbst zu beherrschen, welches Beides man nur durch Gehorsam gegen Gott lernt. Ohne diesen wird der Herrscher, der ein Hirte seiner Untergebnen seyn soll, eine Geissel derselben (Ebend. III, p. 373). Schon der eigne Gehorsam gegen Gott, mehr noch die Rücksicht auf das Wohl des Staates, wird den gesetzgebenden Regenten dahin bringen, dem Entstehen und der Ausbreitung der Ketzerei entgegenzutreten. Da die Religion sich zum Staate verhält, wie der höhere Geist *(mens)* im Menschen zu ihm selbst

(Ebend. p. 387), so muss in dem Staate nur eine einzige Religion gelten. Enthält nun gar die abweichende Religion Lehren, welche allen Staat unmöglich machen, wie der Calvinismus, welcher lehrt dass Keiner an dem Schuld ist, was er thut, so ist es doppelt nothwendig, sie zu unterdrücken. Als wirksamstes Mittel dazu empfiehlt *Campanella*, dass man den theologischen Grübeleien den Quell verstopfe, indem man anstatt des Studiums der griechischen und hebräischen Sprache, woraus die (eigentlich grammatischen) Ketzereien zuerst in Deutschland, dann in Frankreich hervorgegangen seyen, auf den Schulen das Interesse auf Mathematik und Naturwissenschaften lenkt. Noch viel mehr Eigenthümliches zeigt *Campanella* in dem Zweiten, was hier zu erwähnen ist, seinem Anpreisen der Universalmonarchie. Dass sie wünschenswerth, das steht ihm fest; er untersucht daher nur, wie und wem sie möglich ist. Deutschland und Frankreich, welche sie früher wohl hätten gründen können, vermögen es jetzt nicht, wohl aber Spanien. Zwar hat man grosse Fehler begangen, indem man *Luther* frei walten liess, und sich die deutsche Kaiserkrone entgehen liess, aber mit gehöriger Staatsklugheit, indem man die durch *Luther* noch grösser gewordene Zersplitterung Deutschlands benutzte, das vereinigt mächtiger wäre als der Grosstürke, liesse sich das Verlorene wieder einholen. Heirathen der Herrscher und der Vornehmen mit Ausländerinnen, wodurch die Nationalunterschiede sich immer mehr verwischen, Schwächung der Vasallen, indem man sie unter einander zur Eifersucht reizt, und die Vornehmsten unter ihnen durch hohe Ehrenposten in fremden Ländern unschädlich macht, gerechte Handhabung der Gesetze und der Besteuerung, so dass sich der Glaube verbreitet, dass die Armen und Niedrigen bevorzugt werden, Sorge für die Schulen und vor Allem Freundschaft mit der Kirche, — das sind die Rathschläge, welche in der Schrift de Mon. hisp. nicht nur im Allgemeinen, sondern mit steter Berücksichtigung der Weltlage gegeben werden, mit der *Campanella* sehr vertraute Bekanntschaft zeigt. Einige Mal sagt er, dass er Genaueres, namentlich darüber, wie die Protestanten in Deutschland zu gewinnen seyen, für ein mündliches Gespräch mit dem König Philipp dem Zweiten sich vorbehalte. Nach seiner Freilassung haben angesehene Staatsmänner der verschiedensten Nationalität gern politische Gespräche mit ihm geführt. Wenn in diesen Lehren sich manche Berührungspunkte mit *Dante* (s. §. 208, 8) nachweisen liessen, so tritt dagegen *Campanella* in eine entschiedene und bewusste Differenz zu diesem in dem Dritten was hervorzuheben ist, in seiner Ansicht

vom Papstthum. Die weltliche Herrschaft desselben ist ihm einer der wesentlichsten Punkte. Die ganze Geschichte bestätige, dass Oberpriester ohne weltliche Macht zu Caplanen der weltlichen Fürsten werden, dass dagegen wo die wahre Religion mit der Predigt auch das Schwert handhabt, sie unwiderstehlich ist. Die beiden Schwerter, von denen *Christus* sagt, dass sie genügen, sind beide der Kirche übertragen. Wie darum die die Würde des Papstes nicht begreifen, welche das Concil über ihn, die Heerde über den Hirten, stellen, eben so wenig die, welche ihm die Macht bestreiten, widerspenstige Fürsten zu züchtigen. Auch hier bestätige die Geschichte, dass die scheinbar siegenden Concilien und Fürsten zuletzt den Päpsten unterlagen. Die Fürsten als ein Senat um den Papst versammelt, das ist *Campanella's* Ideal. Begreiflich ist es darum, dass er gegen keinen Politiker einen solchen Grimm zeigt, wie gegen *Macchiavell* (s. weiterhin §. 253). Des Florentiners so energisch durchgeführte (heidnische) Vergötterung des Nationalitätsprincips steht zu dem (katholischen) Universalismus des Calabresen, der immer auf Racenvermischung dringt, der Hass Jenes gegen das Papstthum zu der Begeisterung dafür bei diesem in einem zu grellen Contrast, als dass man sich darüber wundern dürfte, dass der Letztere sich Jahre lang mit dem Plane herumtrug, gegen den Ersteren ein eignes Werk zu schreiben. Das hat er nicht gethan, wohl aber in allen seinen politischen Schriften nicht nur *Macchiavelli's* Ziele als diabolisch, sondern auch die Mittel, die er anräth, als infernal verklagt. Wenn er dabei immer darauf pocht, dass man nicht gewissenloss sein solle in der Wahl derselben, so wird der Leser schwerlich, wie er selbst, vergessen, dass er selbst oft Rathschläge gibt, welche gar sehr an die Praxis erinnern, die man dem von ihm so hoch gestellten Jesuiterorden (ob mit Recht oder Unrecht gehört nicht hierher) vorzuwerfen pflegt.

§. 247.

Bruno.

Steffens Nachgelassene Schriften. Berlin 1846. p. 43—76. *Chr. Bartholmèss* Jordano Bruno. Tom. I et II. Paris 1846. 47. *F. J. Clemens* Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa, eine philosophische Abhandlung. Bonn 1847. S. §. 224.

1. *Giordano Bruno* ist, wahrscheinlich im J. 1550, obgleich Manche ihn bedeutend älter machen, in Nola nahe von Neapel als Kind einer guten Familie geboren, und sehr jung in den Dominicanerorden getreten. Seine Begeisterung für die Natur, die sich ihm auch in seiner glühenden Sinnlichkeit als seine Herrin ankündigte, musste ihn mit einem Beruf in Conflict bringen, der im

Namen der Gnade den steten Kampf gegen die Natur forderte. Wie früh er sich des inneren Zwiespalts bewusst wurde, ob demselben eine längere Zeit schwärmerischer Frömmigkeit vorausging, und ob die dem Papst *Pius V* zugeeignete Jugendschrift dell' arca Noë nicht nur den Titel, sondern auch den Geist mit der Schrift *Hugo's* (§. 165, 4) gemein hatte, ist nicht zu entscheiden. Die Beschäftigung mit, zum Theil leichtfertigen, Poesien, der Enthusiasmus, mit dem ihn die Entdeckungen des *Copernicus*, so wie die Lehren des *Telesius* und ihm nahe stehender Männer erfüllten, war nicht geeignet ihn mit dem Ordenskleide auszusöhnen. Sein wachsender Widerwille dagegen erfüllt ihn mit immer grösserem Hass gegen das, was in seinem Orden für Wissenschaft gilt, gegen den scholastischen Aristotelismus, und die Schriften so kirchlich gesinnter Männer wie *Raimund Lull* (§. 206) und *Nicolaus von Cusa* (§. 224) werden von ihm eifrig studirt nur um ihm neue Waffen zu schaffen gegen *Aristoteles* und die kirchliche Theologie. Während solcher inneren Kämpfe und vielleicht auch äusserer Conflicte mit seinen Oberen ward wohl eine oder die andere der leidenschaftlichen Schriften, die er später drucken liess, geschrieben oder doch entworfen. Durch Flucht entzieht er sich endlich dem unerträglich gewordenen Druck und beginnt ein Leben, das wohl dadurch so ruh- und rastlos wird, weil er nirgends, wenigstens für längere Zeit, Hörer fand, die für seine Lehren empfänglich waren, noch auch überall Buchdrucker, die bereit waren, dieselben der Nachwelt zugänglich zu machen. Beides fehlte am Meisten in Genf, wo er sich zuerst, im J. 1580, hinbegab, von wo aber die an Starrheit grenzende religiöse Strenge, die *Beza's* allbestimmender Einfluss dort erhielt, ihn bald weiter trieb. Dann scheint er in Lyon und Toulouse sich längere Zeit aufgehalten zu haben, hat auch an letzterem Orte den vergeblichen Versuch gemacht als Lehrer zu wirken. Glücklicher war er in Paris, wo bei seinem Erscheinen, 1582, sogar eine ordentliche Professur sein geworden wäre, wenn er sich zum Besuch der Messe verpflichtet hätte. Seine Vorlesungen betrafen nur die Lull'sche Kunst. Auch die in Paris gedruckten Sachen, mit Ausnahme des Candelajo, eines den Geiz, Aberglauben und Pedantismus verhöhnenden italiänischen Lustspiels, betreffen nur die *ars magna*. Es sind: Cantus Circaeus, Compendiosa architectura artis Lullii, und de umbris idearum. Dass er die eigentlichen Interna seiner Lehre hier nicht öffentlich vortragen könne, sah er bald. Auch einen Drucker für sie fand er nicht, wenigstens Keinen, der so etwas in Frankreich wagen wollte. Der Gunst des König *Heinrichs III* und an-

drer hoher Gönner dankt er es wohl, dass, als er im folgenden Jahre nach England ging, das Haus des französischen Gesandten *Maurissier* ihn aufnahm. Neben diesem gehörte *Phil. Sidney* zu seinen Gönnern. Selbst die Königin *Elisabeth* scheint ihm wohl gewollt zu haben. Als daher seine Vorlesungen in Oxford über Unsterblichkeit und das Copernicanische System bald inhibirt wurden, zog er es vor in London im engen Freundeskreise zu leben; es gab ihm das zugleich Gelegenheit, durch den gelehrten Buchdrucker *Vautrollier*, der gleichzeitig mit ihm von Frankreich herübergekommen war, der Welt endlich die eigentlichen *arcana* seiner Lehre vorzulegen. Es geschah dies in den italiänischen Schriften La cena delle ceneri, della causa principio ed uno, del infinito universo e mondi, Spaccio della bestia trionfante, Cabala del cavallo Pegaso, degli eroici furori. Die Explicatio triginta sigillorum mit dem Anhange Sigillus sigillorum ward gleichfalls in London veröffentlicht, betrifft aber wieder mehr die Methode seiner Lehre als sie selbst. Es muss charakteristisch genannt werden, dass die Schriften, die am Meisten Hass gegen die kirchliche Philosophie athmen, in der profanen Nationalsprache verfasst sind. War es nun, weil seine Gönner England verliessen, oder haben andere Gründe es veranlasst, genug im J. 1586 erscheint *Bruno* wieder in Paris, aber nur wie ein Durchreisender, der einer dreitägigen Disputation präsidirt, in der ein junger Franzose, *Hennequin*, *Bruno's* Articuli de natura et mundo vertheidigt, die gegen die Aristotelische Physik aufgestellt wurden. In derselben Zeit wurde auch die Figuratio Aristotelici auditus physici gedruckt. Nun versucht er es mit Deutschland. In Marburg zurückgewiesen begiebt er sich nach Wittenberg. Trotz der von ihm rühmend anerkannten Duldsamkeit, die er hier fand, hat er doch in den zwei Jahren, die er daselbst zubrachte, in Vorlesungen und Schriften nur Exoterisches, Rhetorik und Lullsche Kunst betreffendes, ans Licht treten lassen. Der Acrotismus, welcher seine Pariser Thesen und ihre Vertheidigung enthält, de lampade combinatoria Lulliana, de progressu et lampade Logicorum, endlich die Oratio valedictoria sind in Wittenberg bis zum J. 1588 gedruckt, so wie das erst 1612 erschienene Artificium perorandi im J. 1587 in die Feder dictirt ward. Vielleicht glaubte er in Prag, wo er sich 1588 hinbegab, sich freier bewegen zu können. Er täuschte sich: nur de specierum scrutinio und articuli centum sex adversus Mathematicos hujus temporis konnten dort gedruckt werden. Bessere Aussichten eröffneten sich ihm als der Herzog *Julius* von Braunschweig ihn nach Helmstädt zog. Kaum hingekommen musste er

auf den Tod seines Gönners eine Oratio consolatoria halten, gerieth auch in Händel mit dem Prediger *Boëthius*, der ihn öffentlich excommunicirte, und wenn er gleich noch ein Jahr in Helmstädt blieb, so hat dies Alles ihm doch den Aufenthalt verleidet. Im J. 1591 findet man ihn in Frankfurt, wo ausser de imaginum signorum et idearum compositione, die drei lateinischen Lehrgedichte nebst Anmerkungen gedruckt wurden, welche mit den zwei italiänischen della causa und del infinito, für die gründliche Kenntniss seiner Lehre die wichtigsten sind: De triplici minimo et mensura, de Monade numero et figura, de Immenso et innumerabilibus s. de universo et mundis. Während ihres Drucks, wie sein Verleger, der dem *Phil. Sidney* befreundete Buchdrucker *Weckel* in Frankfurt meldet, verlässt *Bruno* Frankfurt und Deutschland, scheint im Fluge Zürich berührt und dort die Summa terminorum metaphysicorum dictirt zu haben, die zuerst in Zürich 1595, später erweitert in Marburg 1612 erschienen sind. In demselben Jahre lebt und lehrt er in Padua. Dem immer näher kommenden Ungewitter sich zu entziehn, begiebt er sich nach Venedig. Vergeblich, denn wenn ihn auch die Venetianer nicht gleich auf die Aufforderung des Gross-Inquisitors nach Rom ausliefern, so halten sie ihn doch gefangen und weichen endlich dem wiederholten Drängen. Im J. 1598 nach Rom gebracht, hat er fast zwei Jahre der Zumuthung des Widerrufs widerstanden und hat „als Ketzer und Häresiarch" am 17ten Fbr. mit dem erhabnen Worte den Feuertod erlitten: Euch selbst macht euer Urtheil mehr zittern als mich. Die Schriften des *Bruno* waren, weil in sehr kleiner Anzahl gedruckt, sehr selten geworden, als *Ad. Wagner* die italiänischen herausgab: Opere di Giordano Bruno Nolano Vol. I et II. Lips. 1830. Als Ergänzung dazu sollten dienen: Jordani Bruni Nolani scripta quae latine confecit omnia ed. *A. F. Gfrörer*. Stuttg. Lond. et Paris. 1834, die Ausgabe ist aber leider ins Stocken gerathen, so dass darin nicht nur die beiden akademischen Reden, sondern auch die drei wichtigsten Schriften, die in Frankfurt herausgekommenen Lehrgedichte, fehlen. Dabei ist ohne jedes Princip von der chronologischen Reihenfolge abgewichen. Ausser diesen Werken finden sich von *Bruno* selbst einige Schriften citirt. Unter anderen ein Liber triginta statuarum, von dem neuerlichst die Buchhandlung *Tross* in Paris bekannt macht, sie besitze ein 1591 in Padua geschriebenes MS. desselben. Ausserdem kündigt dieselbe Buchhandlung einige bis jetzt ungedruckt gebliebene Autographa *Bruno's* an.

2. Wollte Jemand aus *Bruno's* Schriften alle Sätze, die er

früheren Schriftstellern entlehnt, als fremdes Eigenthum zusammenstellen, so gäbe das einen reichen Vorrath. Er selbst spricht sich über diese Entlehnungen oft so aus, als wäre er ein reiner Eklektiker (vgl. u. A. della causa p. 258. de. umbr. id. p. 299). Nur darin zeigt er sich anders als die Synkretisten, dass er sehr genau die Verdienste seiner Gewährsmänner unterscheidet und abwägt. Unter den Alten stellt er besonders hoch den *Pythagoras:* er tadelt den *Plato,* dass er, um originell zu seyn, die Lehren desselben oft verschlechtert habe. *Aristoteles* und die Peripatetiker werden oft citirt, aber fast nur um sie zu widerlegen; ihnen gegenüber nennt er sich selbst wohl einen Platoniker. Die Stoiker werden von ihm oft in Schutz genommen. Mehr noch die Epikureer; kaum Einer dient ihm so oft als Gewährsmann, als der, gleich ihm selbst, die Natur vergötternde *Lucretius.* Sowol auf orientalisirende Hellenen, als auf hellenisirende Orientalen (s. oben §. 110—114) nimmt er Rücksicht. Kühler äussert er sich über *Albert* und *Thomas,* noch kälter über *Duns.* Dass er den Ersten dieser Drei einmal weit über *Aristoteles* stellt, ist erstlich in seinem Munde kein sehr grosses Lob, zweitens aber ward es auch gesagt, wo es sich darum handelte Deutschland zu preisen. Mit grosser Anerkennung spricht er von *Raimund Lull,* aber nur wegen seiner Methode, die ihm als eine wirklich göttliche Erfindung gilt. Ungemessen aber ist seine Ehrfurcht vor *Nicolaus von Cusa* (§. 224); an diesen lehnt er sich so an, dass er geradezu sein Schüler genannt werden kann. Sogar das, wodurch *Copernicus* ihm so hoch steht, die Unendlichkeit des Raumes und die Bewegung der Erde, sieht er nicht als dessen, sondern als des Cusaners Entdeckungen an. Neben diesen wird stets mit Lob *Telesius* erwähnt, und nicht nur in der Bekämpfung der Peripatetiker, sondern auch in vielen physikalischen Behauptungen schliesst sich *Bruno* ihm an. Dass die erstere allein in seinen Augen nicht adelt, zeigt er in seiner wegwerfenden Beurtheilung des *P. Ramus* (s. oben §. 239) und *Patritius* (s. §. 244). *Paracelsus* (s. §. 241) gilt ihm als der genialste Arzt, Philosoph sey er so wenig wie *Copernicus.* Mit entschiedner Nichtachtung spricht er von den „Grammatikern", die an die Stelle der Philosophie die Philologie setzen, und Jeden, der, weil er neue Gedanken hat, neue Worte braucht, verschreien. Deutlich wird dabei auf *Nizolius* und andere Ciceronianer hingewiesen, und ihnen der Mangel an Selbstständigkeit vorgeworfen.

3. Eine solche Forderung an Andere ist ein Beweis, dass *Bruno* sich selbst als einen originellen Denker ansieht, womit auch

seine Gewissheit, bei der Nachwelt mehr als von der Mitwelt anerkannt zu werden, zusammenstimmt. Auch hat er Recht, trotz aller jener Entlehnungen, denn eine ganz neue, bis dahin ganz unerhörte Stellung erhalten in seinem Munde alle Lehren, sie mögen ursprünglich angehören wem sie wollen, der römischen Kirche und dem ganzen Christenthum gegenüber. Dass er mit beiden gebrochen hat, das ist seine originelle That. Bei den formellen Untersuchungen, welche den Inhalt seiner Pariser Schriften bilden, konnte dies nicht so sichtbar werden. Sollte ihm daher in Paris, so wie später in Wittenberg, nicht Vorsicht geleitet haben, so hätte schon die Wahl seines Gegenstandes ihm Zurückhaltung zur Pflicht gemacht. Bei seinen Betrachtungen der Lullschen Kunst konnten höchstens beiläufige Bemerkungen Platz finden, wie die, dass es Faselei gewesen sey, wenn *Lull* durch seine grosse Kunst gemeint habe, beweisen zu können: *quae contra omne ratiocinium, philosophiam, aliam fidem et credulitatem, solis Christicolis sunt revelata.* In den Pariser sowol als den Wittenberger Schriften, verfährt übrigens *Bruno* so, als kenne er nur die Form der Lullschen Kunst, welche sie später in der Ars compendiosa, Tabula generalis und ihrer Brevis practica erhalten hatte, wo nämlich die früher sechzehn Prädicate der *Figura A* auf neun, und die vielen Ringe der *Figura universalis* auf vier reducirt waren (s. oben §. 206, 4. 10. 11), setzt aber diese Darstellungen *Lulls* bei seinen Lesern so voraus, dass er u. A. gar nicht einmal erklärt, was der Buchstabe *T* bei *Lull* bedeutet, durch den seine Ternionen den Anschein von Quaternionen bekommen. (So in den Pariser Schriften; die Wittenberger geben diese Erklärung und sind darum verständlicher.) Die Pariser Schriften heben im Ganzen mehr den mnemonischen Nutzen der grossen Kunst, die Wittenberger den topischen für das Reden und Disputiren hervor. Die beiden Schriften von den Schatten der Ideen, und von der logischen (d. h. Wahrheits-) Jagd stellen sich in ein etwas freieres Verhältniss zu *Lull*, aber auch sie betreffen mehr die Methode als das Object des Erkennens und müssen darum, wie alle lateinischen Schriften, mit Ausnahme der drei Frankfurter, zu den exoterischen gerechnet werden, welche die eigentlichen Geheimnisse seiner Lehre nicht entwickeln, darum aber auch seine Stellung zur Kirche nicht verrathen. Dass er dies nicht dürfe, wo er an einer Universität wirken wolle, das hatten ihm Toulouse, Paris, Oxford gezeigt, und er vergass es auch später in Wittenberg und Helmstädt nicht. Nur unter gebildeten Weltmännern oder nur indem er zu einer fortgeschrittenen Nachwelt sprach.

konnte er dem Drange sein tiefstes Inneres zu offenbaren nachgeben. Für beide sind die Werke geschrieben, in denen er nicht die von der Kirche sanctionirte, sondern die profane Sprache redet, die seine Muttersprache ist und zugleich die der gebildeten Höfe. In keinem seiner italiänischen Werke prägt sich der Bruch mit der kirchlichen Anschauung so grell aus, als in dem Spaccio, es ist als ob der Verfasser im Kreise wissenschaftlich gebildeter Gönner, unter dem Schutz einer vom Papst excommunicirten Königin, sich endlich frei fühlt von dem Druck, unter dem er in Italien, Genf, Toulouse, Paris, Oxford, geschmachtet hatte, und nun all seinen Hass und Zorn auslässt. Zwar ist die *bestia trionfante,* die er hier abfertigt, nicht, wie Manche aus dem Titel geschlossen haben, der Papst oder das Papstthum, sondern *Bruno* legt in dieser Schrift die Grundbegriffe seiner Moralphilosophie so nieder, dass er erzählt, wie Jupiter sich mit den Göttern über die neuen Namen beräth, welche, anstatt der früheren mythologischen, den Sternbildern zu geben seyen, damit, indem zu diesen Namen lauter ethische Begriffe (Wahrheit, Klugheit, Gesetzlichkeit u. s. w.) genommen, dagegen die früheren Ungeheuer am Himmel, als Symbole von Lastern, entfernt werden, die Menschen dahin kommen, statt dieser bisher herrschenden (triumphirenden) jene zu verehren. Aber in der Durchführung dieses Thema's, ganz besonders in dem, was Momus (das personificirte Gewissen) vorbringt, spricht sich ein solcher Hohn aus gegen die christlichen Dogmen, dass man es nicht als zufällig ansehen darf, wenn derselbe, welcher hier, bei Gelegenheit des Centauren, über die Vereinigung zweier Naturen spottet, früher gegen die Transsubstanziation geschrieben und den Besuch der Messe verweigert hat, später bei seinem Tode sich unwillig vom Crucifix abwenden wird. Das Dogma vom Gottmenschen war ihm, der Jesum nur neben den *Pythagoras* stellt, und dem die „Galiläer" so viel gelten wie die Schüler anderer Weisen, ein Stein des Anstosses. War aber (s. §.117) der Gottmensch das Christenthum *in nuce,* so ist damit auch *Bruno's* Stellung zum Christenthum gesetzt. Man darf ihn nicht einen Atheisten, man darf ihn nicht irreligiös nennen: seine eroici furori zeigen eine religiöse Begeisterung, die an Gotttrunkenheit streift, und ihm ein Recht gibt an den von ihm gern gebrauchten Namen *Philotheus.* Aber seine Religiosität hat gar keine christliche Färbung, seine Begeisterung gleicht viel mehr der, welche uns in dem Hymnus des *Kleanth* (§. 97, 3) begegnet, als etwa der eines *Bonaventura,* und das weiss er selbst sehr gut. Darum ist es ihm mit dem Hereinnehmen mythologischer Götternamen viel mehr

Ernst als etwa dem *Dante*, darum weiter sind seine Ausfälle gegen die *Cucullati* stets auf die römische Kirche gemünzt, woraus aber gar nicht folgt, dass ihm das Lutherische oder Calvinische Bekenntniss mehr zusage: über die Rechtfertigung nur aus dem Glauben spottet er eben so bitter. Er versucht eben, und er ist der Erste der dies thut, sich ganz ausserhalb des Christenthums zu stellen, und bestätigt dabei das Wort dessen, der da sprach: wer nicht für mich ist, ist wider mich. Gebrochne Liebe ist Hass. Er weiss es selbst, dass seine Lehre heidnisch ist, darum nennt er sie die uralte (Cena p. 127).

4. Mit dieser Lossagung vom Christenthum aber muss die Lehre, als deren Anhänger sich *Bruno* stets bekennt, wenn er nicht nur die *coincidentia oppositorum* als sein Princip angibt, sondern auch ihre Hauptlehren sich aneignet, die des *Nicolaus von Cusa*, sehr wesentliche Modificationen erleiden. Bei diesem war die Lehre vom Gottmenschen das Centrum seiner Speculation gewesen, indem ja in dem Gottmenschen das Unendliche mit dem Endlichen Eins ward, und also auch der Monismus oder Totalismus, den die Lehre von dem Unendlichen gezeigt hatte, sich mit dem Pluralismus oder Individualismus in der Lehre vom Endlichen ausglich, und indem wieder, weil die Kirche nur der zum Organismus erweiterte Gottmensch war, sich von selbst der kirchliche Charakter seiner Lehre ergab. Nicht nur den letzteren wird die jetzt entchristlichte Lehre bei dem Nolaner verlieren, sondern auch der Monismus und Pluralismus werden jetzt auseinandertreten, und so weit dies geschieht, sich den beiden Extremen, die *Nicolaus* so glücklich vermieden hatte, dem Pantheismus und Atomismus, annähern. Nirgends streift *Bruno* so nahe an den Pantheismus als in den beiden italiänischen Schriften, die gleichzeitig mit dem Spaccio erschienen, der Schrift della causa, aus der eben darum *F. H. Jacobi* Auszüge machen konnte, um ihre Verwandtschaft mit *Spinoza* zu zeigen, und der anderen del Infinito. Was der Cusaner von Gott gesagt hatte, das wird in diesen beiden Schriften (wenigstens nahezu) von der, von *Nicolaus* geleugneten, Weltseele prädicirt, und damit das beseelte Universum fast ganz an die Stelle Gottes gesetzt. Dabei ist sich *Bruno* seiner Annäherung an den Pantheismus der Stoiker so bewusst, dass er ihren Alles durchdringenden Zeus gern zur Bestätigung seiner Lehre citirt. Der allgemeine Verstand, der nicht als (von Aussen ziehende) Ursache, sondern als (von Innen treibendes) Princip aller Dinge bestimmt wird, heisst ausdrücklich die vornehmste Kraft der Weltseele. Derselbe ist mit seinem Seyn-können, d. h. der

Materie, ganz Eins, so dass die Materie nicht mit den Peripatetikern als ein *prope nihil*, sondern eher mit *David von Dinant* (§. 192) als ein Göttliches anzusehen ist, als der unendliche Aether, der alle Dinge in seinem Schoosse trägt und aus sich hervorgehn lässt. Dieser beseelte, den unendlichen Raum erfüllende, Aether oder das Universum ist, weil es Alles umfasst, das Grösste, weil es in Allem ist, das Kleinste, und verbindet mit diesem alle anderen Gegensätze: weil es sich unendlich schnell bewegt ruht es, weil es überall Centrum, ist es überall (oder auch nirgends) Peripherie u. s. w. In diesem unendlichen Universum bewegen sich, durch innere Beseelung und nicht durch einen von den Peripatetikern ersonnenen *primus motor*, die Planeten und Kometen um ihre Sonnen, und bilden so unendlich viele Welten, zwischen denen nur Die Metakosmien annehmen werden, die von schaalenartigen Himmeln träumen. Man darf ja nicht das Universum oder All mit der Welt, ja nicht einmal mit dem Complex aller Dinge verwechseln. Die Welt ist nur ein Sonnensystem. Die Dinge wieder sind nur wechselnde vorübergehende Weisen oder Zustände *(circonstanzie)* des Alls, die immer neuen Platz machen, während das Universum, da es was es seyn kann schon ist, stets dasselbe bleibt. Darum ist die Weltseele als diese eine und selbige in der Pflanze und im Thier nicht nur zugleich, sondern in ganz gleicher Weise, der Unterschied in der Beseelung von Pflanzen und Thieren kommt nur von der, zu jener hinzukommenden, beschränkten Pflanzen- und Thier-Natur. Während das unendliche Universum was es seyn kann, ewig, ist, verwirklicht sich in dem endlichen Einzelwesen Alles, was es seyn kann, nur nacheinander; alle, die körperlichen oder ausgedehnten sowol als die intellectuellen, denn sie sind der Substanz nach nicht verschieden, durchlaufen daher allmählich die in ihnen liegenden Möglichkeiten, die Thierseelen steigen zu Menschenseelen auf u. s. w. Die Einzelwesen, welche durch die Wahrnehmung percipirt werden, sind daher nicht, wie diese sie uns vorspiegelt, Substanzen, sondern sind Accidenzien und werden durch die Vernunft als solche erkannt. Die Vernunft wird nämlich durch die Sinne veranlasst, zu dem aufzusteigen, das alle Gegensätze in sich verbindet, und an dem die wahrgenommenen Dinge Accidenzien sind. Dass dieses Eine nicht mit dem Gott der Theologen zusammenfällt, dess ist sich *Bruno* wohl bewusst, er trennt daher die Philosophie von der Theologie, beschränkt jene ganz auf die Naturbetrachtung und behauptet, der wahre Philosoph und der gläubige Theolog hätten Nichts mit einander zu theilen (della causa p. 275). *Nicolaus,*

der dies nimmer zugestanden hätte, muss sich von ihm den Vorwurf gefallen lassen, sein Priesterkleid habe ihn zu sehr beengt.

5. Hatten die beiden Londoner Schriften gezeigt, wie nahe *Bruno* die Lehre des Cusaners dem Stoischen Naturpantheismus zu bringen vermochte, so zeigen dagegen die drei Frankfurter Lehrgedichte, wie viel dem *Demokrit* und *Lucrez* Verwandtes sich aus jener Lehre ziehen lässt. Es geschieht aber lange nicht mit solch einseitiger Consequenz wie dort mit dem entgegengesetzten Momente. Mag in den sieben Jahren zwischen der Herausgabe von: della causa und von: de triplici minimo die Erfahrung, dass man in der ausschiesslich theologischen Universität den Andersgläubigen ruhig gewähren liess, ihn milder gegen die Theologie gestimmt haben, mag er wirklich, wie Einige aus einer Aeusserung in der oratio consolatoria und dem Factum der Excommunication gefolgert haben, in Helmstädt zur reformirten Confession aus innerem Drange sich bekannt haben, oder mag der frühere Grimm ruhiger Gleichgültigkeit gewichen seyn, was man fast daraus schliessen möchte, dass er (de Immenso Lib. III, p. 332) nur keiner Antwort würdige Dummheit darin sieht, wenn man die Physik mit Bibelstellen angreift, — genug das Factum ist nicht abzuleugnen, dass *Bruno* in seinen letzten Schriften sich weniger schroff über die Theologie äussert, und auch wieder mehr der ursprünglichen Lehre des *Nicolaus von Cusa* annähert. In den mannigfaltigsten Formen werden die drei Stufen *Deus* — (*efficiens ille, quocunque appelletur nomine, universalis* sagt er De Immenso I, 1. p. 151) — *Natura* und *Ratio* als *Mens super omnia, omnibus insita, omnia pervadens*, oder als *dictans, faciens, contemplans*, endlich als *Monas, Numerus* und *Numerus numerans* unter einander gestellt, so dass das Erste die Ideen in sich trägt, das Zweite die *vestigia* derselben darstelle, das Dritte die *umbrae* derselben erfasse, dass *Totum, Omnia* und *Singulum* dieser Stufenfolge entspreche und des Menschen Aufgabe sey, den *omniformis Deus* aus der *omniformis imago ejus* zu erkennen u. s. w. Eine Trennung von Gott und Universum will er auch jetzt nicht, Gott soll weder *supra* noch *extra omnia*, sondern *in omnibus praesentissimus* seyn (Ebend. VIII, 10. p. 649), ganz wie die *entitas* in allen *entibus*, aber dass sie beide mehr unterschieden werden, als in den italiänischen Schriften, und dass er sich im guten Glauben die Unterscheidung des Cusaners zwischen *implicatio* und *explicatio* aneignen kann, scheint zweifellos. Mit dieser Entfernung vom Pantheismus geht es nun Hand in Hand, dass das jenem entgegengesetzte Moment sich so in den

Vordergrund stellt, dass, wenn man mit Recht in della causa die Wurzeln des Spinozismus (s. §. 272) gesehen hat, mit vielleicht noch grösserem Rechte seine Schriften vom Kleinsten und der Monade die Quellen genannt worden sind, aus welchen *Leibnitz* (s. §. 288) seine Monadologie schöpfte. Der Grundsatz des *Nicolaus*, dass es in der Sphäre des Theilbaren keinen endlosen Progress gebe, führt den *Bruno* dahin, dass überall der letzte Grund ein *minimum* sey, welches sich zu den Dingen verhalte, wie die Einheit zur Zahl, das Atom zum Körper. Selbst die mathematischen Begriffe Linie, Fläche u. s. w. machen keine Ausnahme. Zwar hinsichtlich derjenigen Punkte, welche Grenzen der Linie sind, ist es richtig, dass die Linie nicht aus ihnen be-, sondern dass sie aus ihnen entsteht. Es muss aber ein Unterschied gemacht werden zwischen *terminus qui nulla est pars* und *minimum quod prima est pars*. Wenn der Mathematiker vom Unendlichen spricht, so heisst das eigentlich nur: gleichviel wie gross oder: unbestimmt gross, und es wäre besser er sagte anstatt *infinitum* vielmehr *indefinitum*. Der Punkt, nicht als *terminus*, sondern als *prima pars*, ist, wenn er bewegt wird, Linie, diese, die *prima pars* der Fläche, ist, wenn sie bewegt wird, diese. Also enthält eigentlich der Punkt alle Dimensionen, da sie nur seine Bethätigungen sind, gerade wie der Saame den Körper enthält, weil dieser nur Ausdehnung seiner *minima pars*, des Saamens, ist. Denkt man sich, wie man dies muss, die *minima* sphärisch, so lässt sich durch schematische Darstellung zeigen, warum in jedem Quadrate die *minima* der Seite dichter, die der Diagonale undichter gedacht werden müssen (Incommensurabilität), dass es unrichtig ist, dass unendlich viele Linien von der Peripherie aus das Centrum treffen, u. s. w. Wie nur durch die mathematischen *minima* mathematische, so sind eine Menge von physikalischen Schwierigkeiten nur durch physikalische *minima* zu erklären. So Berührung, so Zunahme der Körper, so das Factum, dass es nicht zwei ganz gleiche Dinge gebe. Ueberhaupt muss dies festgehalten werden, dass ohne ein *minimum caloris, luminis* u. s. w. weder von einer Steigerung noch von einer Vergleichung die Rede seyn kann, da überall das *minimum* als Maasseinheit dient. Eben so endlich hat man drittens metaphysische *minima* zu denken (daher *de triplici minimo).* Wer die Seele als Entelechie oder Harmonie denkt, kann ihre Unsterblichkeit nicht fassen, wohl aber wer sie als wirklich Untheilbares fasst, das im Tode höchstens sich in sich ein- und zusammenziehen kann, wie es in der Geburt in Expansion trat. Wendet man den Namen, der ganz passend eigentlich nur für

das *minimum* der Zahl ist, auf alle an, so sind die Monaden Keime (modern ausgedrückt: Differenziale) alles Wirklichen und das Princip aller Principien, die *Monas monadum* ist dann Gott, der, weil aus ihm Alles, das *minimum*, weil in ihm Alles, das *maximum* ist.

6. Der zuletzt angeführte Satz, wie alle die übrigen über die *minima* der Schrift de tripl. min. entnommen, bahnt den Uebergang zu der Explication der Ureinheit in dem System der relativen Einheiten. Sie bildet den Gegenstand der Schrift de Monade, an welche sich dann sogleich die de Immenso anschliesst, die natürlich viele Uebereinstimmung zeigt mit der italiänischen del Infinito. Die Entwicklung der Eins durch alle folgenden Zahlen bis zur Zehn, als der Zahl der Vollendung, welche zu erläutern ausser dem Commentar, der die Verse begleitet, auch schematische Zeichnungen bestimmt sind, hat wenig Interesse. Mehr dagegen, wie er sich über die Entwicklung im Ganzen ausspricht. Da ist besonders von ihm betont, dass das Setzen der Welt durchaus nicht als ein willkührlicher, sondern als nothwendiger, eben darum aber als freier Act zu denken sey. Freiheit und Nothwendigkeit ist Eines, weil beide den Zwang ausschliessen. Wie es mit dem Wesen Gottes unvereinbar ist, kein Universum zu setzen, so auch dass er ein endliches setze. Das unendliche All enthält unendlich viele Welten, die, jede vollkommen in ihrer Art, in ihrer Totalität die höchste denkbare Vollkommenheit zeigen. Absolutè genommen ist Nichts unvollkommen oder ein Uebel; nur in Bezug auf Anderes erscheint es so, und was dem Einen ein Uebel, das ist dem Anderen gut. Je mehr der Mensch sich zum Anschauen des Ganzen erhebt, um so mehr verschwindet für ihn der Begriff des Uebels. Am Wenigsten wird er den Tod als ein solches ansehn. Der Weise fürchtet den Tod nicht, ja es kann Fälle geben, wo er ihn sucht, wenigstens ihm ruhig entgegengeht. (Dies ward geschrieben unmittelbar ehe *Bruno* seine Reise nach Italien antrat.)

§. 248.

1. *Bruno* ist eines der vielen Beispiele, welche zeigen, dass das Zerbrechen der Sklavenkette allein noch nicht frei macht. Alle Bitterkeiten gegen das Ordenskleid, all sein Lechzen darnach, ganz der Welt anzugehören, nimmt ihm nicht jenes mönchische Wesen, das ihn selbst im Freundeskreise zu einer fremdartigen Erscheinung macht und vereinsamt, und aller Hass gegen die Scholastik hat ihn nicht gehindert zu seinen Führern den *Lullus* zu nehmen, in welchem die mittlere, und den Cusaner, in dem

die letzte Periode der Scholastik gipfelte. Weder der, zuerst doch aus Neigung erwählte, dann unerträgliche Aufenthalt im Kloster, noch das spätere Leben an solchen Orten, wo nur die herrschende Confession Anhänger zählt, war geeignet, der Kirche gegenüber die unbefangene und freie Stellung zu erlangen, auf welche der Geist dieser Periode hinsteuert. Ein ganz anderer Geist entwickelt sich dort, wo verschiedene Confessionen neben einander vorkommen, und wo die Erfahrung gelehrt hat, dass ein starres Festhalten dieser Unterschiede zu Hass und Unfrieden führt, während ein Abstrahiren davon den Reiz des Zusammenlebens würzt, weil es den Gesichtskreis erweitert. Treten nun in diese Atmosphäre Solche, die von Geburt an ausserhalb der römisch-katholischen Kirche stehn, und welche Geburt, Erziehung und Lebensgang dem Geistlichen ab-, dem Weltlichen zuwandte, so sind die objectiven und subjectiven Bedingungen gegeben zu einer Betrachtung der Welt, die, eben weil jedes Band mit der Kirche aufgehört hat, sie in ihrem Gebiete gewähren lässt, nicht ihr, sondern nur der Scholastik, dieser Vermischung des Kirchlichen und Weltlichen, zürnt.

2. Wie sehr die Voraussetzungen zur Bildung jener geistigen Atmosphäre gerade in den mittleren und südlichen Provinzen Frankreichs gegeben waren, sieht man, wenn man den Typus derer die sie bilden helfen, *Michel de Montaigne* (geb. 1533 gest. 1592) genauer betrachtet, wie er sich in den drei Büchern seiner Essais darstellt, die 1580 von ihm selbst, nach seinem Tode 1593 erweitert, dann sehr oft u. A. bei *Didot* 1859, herausgekommen sind. Sohn eines gebornen Engländers, vor der eignen Muttersprache mit dem Latein so vertraut, dass sein späterer Lehrer *Muret* sich scheute mit ihm Latein zu sprechen, früh mit den römischen Autoren vertraut, ganz jung ein sehr geachteter Parlamentsrath in Bordeaux, wo ihn Bekanntschaft mit sehr Vielen, Freundschaft mit einem der bedeutendsten Geister seiner Zeit verband, endlich noch in der Fülle der Kraft als unabhängiger Landedelmann lebend, der von seinen Reisen stets mit Lust heimkehrt, hat sich *Montaigne* zu einem wahren Ideal feingebildeter Lebensweisheit ausgeprägt. Auf Selbstbeobachtung gegründete ausserordentlich feine Menschenkenntniss ist sein Studium, und die Früchte dieses Studiums legt er in seinen Versuchen nieder, von denen er darum wiederholt, sie wollten Nichts schildern als ihn selbst; mit einbegriffen natürlich, wie sich in seinem Kopfe die Welt abspiegelt. Gründlich gebildet, aber aller Pedanterei feind, ehrlicher Katholik, aber tolerant und in jeder religiösen Streitigkeit nur Un-

heil sehend, durch *Seneca* für die stoische Lehre eingenommen aber aller Uebertreibung abhold und darum vor Allen dem *Plutarch* zugethan, den er in *Amyot's* Uebersetzung liest, Bewunderer der hohen Aufgabe des Menschen, aber seiner Schwächen bewusst und aus Grundsatz mit Geschmack geniessend, bildet sich bei ihm jener gemässigte Skepticismus aus, der zu allen Zeiten den feinen Weltmännern eigen zu seyn pflegt. Bei *Montaigne* aber gründet er sich auch auf die Achtung, die er vor jeder Individualität hat, und die ihn, wenn er sieht wie verschieden Jeder urtheilt, nöthigt, Allen, d. h. Keinem, Recht zu geben. Versuche wie der 25te des ersten Buchs über Erziehung, der 8te im zweiten Buch über Elternliebe, oder der 13te des dritten Buchs über die Erfahrung, sie zeigen in der liebenswürdigsten Form den *bon sens* des gebildeten Cavaliers; der längste unter den Versuchen, der 12te des zweiten Buchs, die Apologie *Raimunds von Sabunde*, dessen natürliche Theologie *Montaigne* auf den Wunsch seines Vaters übersetzt hat, enthält ziemlich vollständig, was in den übrigen über die Grenzen des Wissens und sein Verhältniss zum Glauben vereinzelt gesagt worden war.

3. Trotz dem, dass *Montaigne* so oft seine „Plaudereien und Phantasien" dem wissenschaftlichen Philosophiren entgegensetzt, und gewiss sehr erstaunt gewesen wäre, wenn ihn Jemand einen Philosophen vom Fach genannt hätte, ist doch von dem ihm befreundeten ausgezeichneten Kanzelredner *Pierre Charron* (geb. 1541 — 1603) der Versuch gemacht worden, *Montaigne's* Gedanken in systematische Form zu bringen. Nicht gerade zu ihrem Vortheil, denn wer von den Versuchen *Montaigne's* zu *Charron's* drei Büchern de la sagesse (zuerst in Bordeaux 1601, später u. A. Amsterdam 1662 erschienen) übergeht, wird darin kaum einem Gedanken begegnen, der sich nicht bei Jenem anziehender behandelt fände. In dem ersten Buche wird in fünf Betrachtungen die Selbsterkenntniss erst angepriesen, dann der Weg zu ihr gewiesen, indem die Eigenthümlichkeiten des Menschen, seine Unterschiede von den übrigen Wesen, die Verschiedenheiten des Naturells, Berufs, Standes u. s. w. ausführlich entwickelt werden. Das zweite Buch, welches die allgemeinen Regeln der Weisheit betrachtet, entwickelt in zwölf Capiteln die Voraussetzungen der Weisheit, setzt ihr Wesen in die Rechtschaffenheit *(prud' hommie, probité)*, zeigt wie sie sich in der wahren Frömmigkeit äussert, und wie Ruhe und Gleichmuth ihre Frucht ist. Endlich im dritten Buch wird in zwei und vierzig Capiteln nachgewiesen, wie sich die Weisheit in die vier Cardinaltugenden zerlegt. Das schulmässige

Gewand, in welchem hier diese Gedanken auftreten, war wohl der Grund, warum gelehrte Schriftsteller von diesem Buche mehr Notiz nahmen als von dessen eigentlicher Quelle. *Charron* ward heftig angegriffen und namentlich ihm vorgeworfen, er sey in Widerspruch zu dem getreten, was er in früheren apologetischen Schriften gelehrt habe. Mit Unrecht, denn es ist ihm Ernst, wenn er an das Herabsetzen des Wissens Lobpreisungen des Glaubens knüpft. Sein Glaube ist nur weitherziger als der seiner Gegner. Weder will er die Protestanten aller Wahrheit ledig, noch die katholische Lehre ganz frei von aller menschlichen Zuthat seyn lassen.

4. Wie *Montaigne* in Bordeaux gebildet ist endlich der, 1562 in Portugal geborne *Franz Sanchez*, welcher, schon im zwei und zwanzigsten Jahre Professor der Medicin in Montpellier, 1632 als Professor der Medicin und Philosophie in Toulouse starb. Mit Ausnahme seiner skeptischen Hauptschrift *(Quod nihil scitur)*, die, wenn die gewöhnliche Angabe richtig seyn sollte, bereits in seinem neunzehnten Jahre erschienen wäre, sind seine Schriften erst nach seinem Tode herausgekommen (Tolos. Tect. 1636. 4). Der innere Widerspruch, in den er dadurch gerieth, dass sein Amt ihn verpflichtete, den *Aristoteles* zu commentiren, den er verachtete, gibt seiner Skepsis mehr Schärfe und Bitterkeit, als sie bei *Montaigne* und *Charron* gehabt hatte. Da es ein wirkliches Wissen nur von dem gibt, was man selbst gemacht hat, so besitzt es eigentlich nur Gott. Darum ist unsere Weisheit Thorheit bei Gott. Gerade wie der Unwissende Alles was in der Natur geschieht, auf den Willen Gottes bezieht, so kommt auch der Philosoph zuletzt dazu, nur dass er nicht wie jener die Mittelursachen überspringt, sondern durch diese so weit hinaufsteigt als es eben geht. Dieser Mittelursachen gibt es noch sehr viele, die aufzusuchen sind, und damit hat es die wahre Philosophie zu thun, während die bisherige Philosophie sich nur mit Worten zu thun macht. Obgleich für den Arzt die Erforschung der physikalischen Gesetze mehr Interesse haben musste, als für seine Vorgänger, so hat doch *Sanchez* mit dem Weltmann und dem Seelsorger das Interesse an dem Treiben der Menschen getheilt, und wie sie hat auch ihn die Verschiedenheit desselben zu nachsichtiger Beurtheilung Anderer, zur Scheu vor Selbstüberhebung gebracht. Je mehr ich denke, um so zweifelhafter werde ich, sagt er oft.

5. Durch Männer, wie die drei Genannten, wird Frankreich in dieser Zeit immer mehr zu einer grossen Akademie der Lebensweisheit, welche in immer weiteren Kreisen das Gefühl verbreitet, dass es nichts sey mit der Philosophie, welche, wie sie den Uni-

versitäten ihren grössten Glanz gegeben hatte, so jetzt fast nur auf den Universitäten den schuldigen Dank der Verehrung empfing; dass der Umgang mit Menschen, namentlich aber das Bereisen fremder Länder die wahre hohe Schule sey, auf der man verlerne, das bei uns Geltende für das Allgemeingültige zu halten, und also sich von Vorurtheilen frei mache; dass endlich eine an die gegebnen Verhältnisse sich anschmiegende Weltklugheit, wenn auch nicht die ganze, so doch ein grosser Theil der wahren Weisheit sey. Eben deswegen war es zwar nicht unrichtig, aber es reichte nicht aus, wenn jene Männer Skeptiker genannt wurden; es wurde dabei das positive Moment vergessen, das sie von den blossen Skeptikern unterscheidet. Weder ist ihr Nichtwissen ein bloss negativer Zustand, noch auch streben sie jene negative Unerschütterlichkeit an, nach der sich die Skeptiker des Alterthums sehnten. Jenes nicht, denn wenn man sieht, mit welcher Zuversicht ein *Sanchez* neue Entdeckungen und Erfindungen verheisst, so sieht man, dass es eigentlich nur das bisherige Wissen ist, das er so gering achtet. Dieses nicht, denn der Eudämonismus eines *Montaigne*, seine Hoffnung, dass sichs bald viel besser auf Erden leben werde als jetzt, steht im bewussten Gegensatz zur sich isolirenden Ataraxie. Auf den Trümmern der bisherigen Wissenschaft, deren Bankerott sie laut ausrufen, ein Gebäude bequemer und beglückender Lebensweisheit aufzuführen, das ist es wozu jene Männer auffordern, und indem sie diesen Ruf an die ganze Welt ergehen lassen und überall gläubige Hörer finden, haben sie ganz, wie das früher (§. 62) von den Sophisten gesagt wurde, eine Rückkehr zu jener Schulweisheit unmöglich gemacht, haben den Strich gezogen unter die bisherige Entwicklung und den Boden geebnet, in den die Keime einer neuen gelegt werden können.

6. Wegen des Gesagten mit *Montaigne* und seinen Geistesverwandten die dritte Periode des Mittelalters abzuschliessen, wäre nicht richtig. Einen Platz einzunehmen, wie er (§. 144) dem *Augustinus* und (§. 224) dem *Nicolaus von Cusa* angewiesen ward, dazu gehört denn doch mehr, als Anleitung zu einer angenehmen Lebensweisheit zu geben. Es gehört schon dies dazu, dass dieses unklare Schwanken zwischen dem Misstrauen nur gegen die bisherige und dem gegen alle Wissenschaft aufhöre, also ohne alle skeptische Färbung mit der bisherigen Wissenschaft gebrochen werde; es gehört dazu, dass gezeigt werde, warum die, allerdings bei den Weltmännern in Verachtung gesunkene Scholastik diese Verachtung auch bei den schulmässig Gebildeten verdient; es muss wieder gezeigt werden, warum der Zug der Geister zu der Natur,

der einen *Montaigne* dahin bringt, eine Zeit zu beneiden, in der es noch keine Kleider gab, eine wirkliche Berechtigung hat; es muss endlich nicht nur als eine glückliche Zugabe zu den naturwissenschaftlichen Studien erscheinen, dass dadurch das Leben bequemer und glücklicher werde, sondern mit bewusstem Ausschliessen aller idealen, über die wirkliche Welt hinausgehenden Zwecke, seyen sie nun kirchliche, seyen sie die der sich selbst genügenden Wissenschaft, müssen die, welche unser tägliches Treiben bestimmen, als das eigentliche Ziel der Wissenschaft dargestellt werden. Damit wird an die Stelle der nur geistreichen Lebensweisheit die auch wissenschaftliche Weltweisheit treten, die hier diesen Namen mehr als in allen bisherigen Erscheinungen verdient, weil sie so weltlich ward, dass auch das letzte Verhältniss zur Kirche, der Hass und die Furcht, aufgehört und der Indifferenz Platz gemacht hat. Dabei kann zugestanden werden, dass ohne jene französische Lebensweisheit dieser Fortschritt unmöglich war, wie ja auch zugestanden ward, dass ohne die Sophistik Sokratismus und Platonismus nicht möglich gewesen wäre. Wozu *Montaigne* und seine französischen Geistesgenossen das Vorspiel bildeten, das hat der als Protestant, in England geborene, aber von ihren Ideen genährte *Bacon* vollendet.

§. 249.

B a c o n.

W. Rawley The life of the right honourable Francis Bacon. 1670. (Findet sich in fast allen lateinischen Ausgaben.) *K. Fischer* Franz Bacon von Verulam. Leipz. 1856. *J. Spedding* The letters and the life of Francis Bacon. Lond. 1861. 62. (2 Voll. bis jetzt.)

1. *Francis Bacon*, der jüngste Sohn des Grosssiegelbewahrers von England *Nicolaus Bacon*, wurde am 22. Jan. 1560 geboren und konnte schon 1575 nach vollbrachtem Studium in Cambridge seinen juristischen Cursus in Gray's Inn beginnen, während dessen er schon die Aufmerksamkeit der Königin *Elisabeth* auf sich zog. Ein zweijähriger Aufenthalt in Paris, wohin er den englischen Gesandten begleitete, und der für seine Entwicklung sehr wichtig ward, konnte nicht verlängert werden, da sein Vater starb, ohne die für den Liebling zurückgelegten Summen durch Testament ihm gesichert zu haben. Der völlige Mangel an Vermögen, bei seinen vornehmen Verbindungen doppelt schmerzlich, die Masse von Schulden, die während drei und zwanzig Jahren stets sich wiederholenden und immer wieder zu Wasser werdenden Aussichten, aus einem unbesoldeten ein besoldeter Beamter zu werden, hätten viel-

leicht auch einem stärkeren Charakter das Trachten nach Geld zur Gewohnheit gemacht. Seine Praxis als Jurist war unbedeutend, desto grösser sein Name als Mitglied des Parlaments (seit 1584), und als Schriftsteller, seit er, von *Montaigne* angeregt, seine literarischen und moralischen Essays (1597) herausgegeben hatte, die, unzählige Mal aufgelegt, in den lateinischen Ausgaben sermones fideles heissen. Die Strenge, mit der man es getadelt hat, dass *Bacon,* als sein Gönner der Graf *Essex* fiel, als Beistand des Anklägers fungirte und nachher dem Publicum einen die Königin rechtfertigenden Bericht des Processes vorlegte, erscheint dem als ungerecht, welcher weiss wie sich *Bacon* abgemüht hat, den Grafen zur Vernunft, die Königin zur Milde zu stimmen, und dabei bedenkt, dass er was ihm die Monarchin auftrug, kraft seines Amtes thun musste. Erst mit der Thronbesteigung *Jakobs,* mit dem die beiderseitige Hochachtung vor gelehrtem Wissen ihn enge verband, änderte sich *Bacons* Lage. Mit sechs Aemtern und drei Titeln hat ihn nach einander die Huld seines Königs beschenkt. Als er Grosssiegelbewahrer, Lord Kanzler, Baron von Verulam, Viscount von St. Albans geworden war, brach die Katastrophe ein. Bei der Anklage wegen Annahme von Geschenken erklärte er sich schuldig, ward aller Aemter entsetzt, ja für einige Tage eingekerkert. „Nie war ein Urtheil gerechter," sagt er später, „und doch hat England vor mir noch nie einen so redlichen Lord Kanzler gehabt." Alle späteren Anerbietungen, in das öffentliche Leben zurückzukehren, hat er abgelehnt, und ist in ländlicher Zurückgezogenheit, nur mit der Wissenschaft beschäftigt, am 9. April 1626 gestorben. In diese Zeit der Zurückgezogenheit fällt zwar nicht die Abfassung, aber die Herausgabe der meisten seiner Werke. So erschienen die 1612 vollendeten Cogitata et visa im J. 1620 als (zwölf Mal umgeschriebenes) Novum Organon, so das 1603 verfasste Advancement of learning sehr erweitert im J. 1623 als De dignitate et augmentis scientiarum. Nach seinem Tode kam die Sylva sylvarum s. historia naturalis (1664 Frankf. *Schönwetter)* heraus. Ausserdem gab *Gruter* eine Sammlung heraus, welche die Cogitata et visa, Descriptio globi intellectualis, Thema coeli, de fluxu et refluxu maris, de principiis et originibus s. Parmenidis et Telesii philosophia, endlich eine Menge kleiner Aufsätze unter dem Gesammttitel Impetus philosophici enthält. Wie überhaupt *Bacon* im Auslande eher anerkannt ward, als bei seinen Landsleuten, so erschien auch die erste Gesammtausgabe seiner Werke lateinisch in Frankfurt am Main (1665 *Schönwetter* Fol.). Später begann erst die, fast zur Vergötterung steigende Vereh-

rung, von der man in England höchstens hinsichtlich seines Charakters zurückkommt. Unter den englischen Ausgaben kann als erste die von 1740 London, mit dem Leben von *Mallet*, als neuste die von *Spedding, Ellis* und *Heath* (London 7 Voll. 8. 1857—59) genannt werden, an die sich die oben angeführte Biographie und Briefsammlung von *Spedding* anschliesst.

2. Schon dem in Cambridge studirenden Jüngling stand es fest, dass der Zustand sämmtlicher Wissenschaften ein trauriger, und dass er selbst berufen sey zur Besserung desselben beizutragen. Wie wenig er diese „Instauratio magna" während seiner juristischen und politischen Arbeiten aus den Augen verloren hat, beweist unter Anderem der Titel: Temporis partus maximus, den er einer Jugendschrift vorgesetzt hat. Je älter er ward, desto mehr sah er ein, dass einem Versuch der Restauration der Nachweis vorausgehen müsse, dass wirklich die gegenwärtige Wissenschaft so mangelhaft. Diesen Nachweis gibt nun das advancement of learning, das in seiner erweiterten Gestalt als: De dignitate et augmentis scientiarum eben darum als Erster Theil des grossen Werks bezeichnet wird. Damit nirgends eine Lücke bleibe, muss zuerst in einer encyclopädischen Uebersicht das ganze Gebiet des Wissens *(globus intellectualis)* dargelegt, dann aber zweitens bei jeder Wissenschaft gezeigt werden, was sie noch zu wünschen übrig lasse. Die menschliche Wissenschaft (so genannt im Gegensatz zu der von Gott geoffenbarten Theologie) wird am Besten nach den drei Grundvermögen der menschlichen Seele Gedächtniss, Phantasie und Vernunft in Geschichte, Poesie und Philosophie eingetheilt. Die Geschichte zerfällt in eigentliche und in Naturgeschichte. Zu jener, der *historia civilis*, ist auch die Kirchengeschichte, die Literaturgeschichte, die uns noch ganz fehlt, endlich die Geschichte der Philosophie zu rechnen. Die *historia naturalis* wieder erzählt, wie die Natur wirkt sowol dort wo sie frei ist, als dort wo sie irrt, endlich da wo sie gezwungen handelt. Schon in erster Beziehung ist unsere Kenntniss sehr lückenhaft, viel mehr aber noch hinsichtlich des Zweiten und Dritten, der Monstra und Artefacta. Die Poesie wird von *Bacon* in erzählende (d. h. epische), dramatische und parabolische (d. h. Lehr-) Poesie getheilt; die letztere stellt er am Höchsten und führt als Beispiele derselben die Mythen vom *Pan*, *Perseus* und *Dionysos* an, die er zu deuten versucht. (Eine verwandte Aufgabe stellt er sich in der der Universität Cambridge zugeeigneten Schrift De sapientia veterum.)

3. Mit dem dritten Buche der Schrift de dign. et. augm. sc.

geht *Bacon* zur Philosophie über. Nach ihren Objecten zerfällt sie in die Lehre von Gott, der Natur und dem Menschen; allen dreien aber liegt als gemeinschaftliches Fundament die philosophia prima zu Grunde, die nicht wie das, was man bisher so nannte, ein Gemisch theologischer, physikalischer und logischer Sätze seyn, sondern die eigentlich transscendenten, d. h. über alle besonderen Sphären hinausgehenden, darum in allen geltenden, Begriffe und Axiome entwickeln und zeigen muss, was *ens* und *non-ens*, was möglich und unmöglich u. s. w. und warum manche Axiome, die man bloss für mathematische hält, in der Politik ganz dieselbe Gültigkeit haben. Die angegebnen drei Theile der Philosophie vergleicht er mit optischen Erscheinungen: unser Wissen von Gott gleicht dem, durch Hineintreten in ein andres Medium, gebrochenen, unser Wissen von der Natur dem directen, unser Wissen von uns dem reflectirten Strahl. Eben darum muss die natürliche Theologie sich genügen lassen, die Gründe für den Atheismus zu widerlegen. Weil man in der gegenwärtigen Theologie mehr wollte, die Wahrheit der Dogmen beweisen, deswegen ist bei ihr nicht, wie bei den anderen Wissenschaften, Mangel, sondern vielmehr der Ueberfluss zu bedauern. Der heidnische Gedanke, dass die Welt nicht Werk, sondern Abbild Gottes sey, der hat dazu verführt, aus der Beschaffenheit der Welt Rückschlüsse auf das Wesen Gottes zu machen, und Philosophie und Glauben so zu vermischen, dass jene phantastisch, dieser häretisch wurde. Im Gegensatz zu dieser Vermischung verlangt *Bacon* stets, dass man dem Glauben gebe was des Glaubens, dem Wissen dagegen was sein ist, d. h. das durch Wahrnehmung und Vernunft gefundene. In jenes Gebiet hat die Vernunft nicht hineinzureden, in dieses der Glaube nicht. Wer in den Glaubenslehren Etwas findet was der Vernunft widerspricht, wird darüber nicht erschrecken. Ein grösserer Widerspruch als er zwischen den Lehren des Christenthums und der Vernunft Statt findet ist kaum denkbar — (so in dem Fragment de scientia humana, besonders aber in den nach seinem Tode erschienenen Paradoxa christiana) — ein Widerspruch mehr oder weniger macht, wenn man einmal den Entschluss gefasst hat zu glauben, keinen Unterschied. Es ist wie mit dem, der einmal eingewilligt hat an einem Spiele Theil zu nehmen, und nun natürlich allen auch noch so seltsamen Regeln desselben sich unterwerfen muss. Wie den Wissenden jene Widersprüche mit der Vernunft, weil sie nur im Gebiete des Glaubens auftreten, nicht turbiren, so braucht umgekehrt der Glaube von der Wissenschaft Nichts zu fürchten; vielleicht die eben erst gekostete nicht aber

die ausgeschöpfte Wissenschaft kann von Gott ableiten. Weiss doch, wer die Wissenschaft ganz überschaut, dass das Gebiet des Glaubens ein völlig von dem seinen getrenntes, nur seinen eignen Gesetzen gehorchendes ist, und wird also den Glauben nie angreifen. — Während die Theologie hier ganz verschwindet, gewinnt dagegen der zweite Theil der Philosophie, die Naturphilosophie *(natural philosophy)* eine um so grössere Ausdehnung. Dieselbe wird zunächst in speculative und operative eingetheilt, deren erstere die Naturgesetze kennen, die zweite sie benutzen lehrt. Jede derselben zerfällt wieder in zwei Theile, so dass der Physik als ihre praktische Anwendung die Mechanik, der Metaphysik dagegen die natürliche Magie entspricht. Unter Metaphysik ist also durchaus nicht, wie bisher, die philosophia prima zu verstehn, sondern der Theil (nur) der Naturphilosophie, welcher, während die Physik die materiellen und bewegenden Ursachen betrachtet, vielmehr die Formen und Zwecke ins Auge fasst. (Darum muss der weltbekannte Satz *Bacons,* dass die Teleologie einer unfruchtbaren Jungfrau gleiche, auf die Physik beschränkt, auf seine Metaphysik nicht ausgedehnt werden.) Damit geht ein zweiter Unterschied Hand in Hand, dass nämlich die Physik es mit den concreten Erscheinungen, dagegen die Metaphysik mit dem Abstracten und Constanten zu thun habe. Eine Beschränkung erleidet dieser Gegensatz, indem innerhalb der Physik ein unterer, der Naturgeschichte näherer, und ein oberer, der Metaphysik zugewandter, Theil unterschieden werden muss, von denen jener die concreten Dinge oder Substanzen, dieser dagegen ihre Naturen oder Eigenschaften, d. h. das Abstractere in ihnen, wie die Hauptzustände *(schematismi)* der Materie und Hauptformen der Bewegung, betrachtet. Schon die Physik lässt in ihrer gegenwärtigen Gestalt Vieles vermissen, wie z. B. die Astronomie ein Gemisch blosser Beschreibung (d. h. Geschichte) und allerlei mathematischer Hypothesen ist, welche alle ganz gleich gut zu den Erscheinungen passen, anstatt dass sie physikalische, d. h. aus dem Wesen der Himmelskörper folgende, Erklärungen geben und so zu einer lebendigen Astromomie werden müsste, an die sich eine gesunde Astrologie anschliessen könnte. Und nun gar die Metaphysik! Diese ist ganz und gar ein Desiderat; denn was den einen Theil ihrer Aufgabe betrifft, die Zweckursachen, so hat man diese zwar berücksichtigt, aber in der Physik, wodurch diese verdorben ward. Und wieder hat man geglaubt, an den wirkenden Ursachen, welche der Physiker findet, auch schon die denselben zu Grunde liegenden Formen zu haben, und sich mit physikalischen Erklä-

rungen begnügt, als gäben diese schon metaphysische Erkenntniss. Kurz eine Metaphysik, ohne welche man u. A. keine Theorie des Lichts haben kann, muss erst geschaffen werden. Als einen Anhang zur Physik, weil sie blosse Hülfswissenschaft, behandelt *Bacon* die Mathematik; in einer Weise, welche zeigt, wie sehr ihm dieses Gebiet verschlossen war. —

4. Das vierte Buch der Schrift de dign. et augm. sc. macht den Uebergang zum letzten Theil der Philosophie zur Lehre vom Menschen. Dieselbe ist, je nachdem sie den Menschen ausserhalb oder in der Gesellschaft betrachtet, Lehre vom Menschen oder vom Bürger. Die erstere, die *philosophia humana*, enthält theils die Wissenschaften, die seinen Leib, theils die, welche seine Seele betreffen. Beiden aber muss vorausgeschickt werden die Lehre von der Natur und Person des ganzen Menschen und dem Bande *(foedus)* jener Beiden, was Alles unter keine jener Abtheilungen passt. Den Leib betreffen die Medicin, ferner die Schönheits-, Kraft- und Lustlehre *(Cosmetica, Athletica, Voluptaria)*. Zu der letzteren werden auch die schönen Künste, mit Ausnahme der Poesie, gerechnet. Die Lehre von der Seele muss die vernünftige oder menschliche Seele (das *spiraculum)* der theologischen Betrachtung überlassen, sich auf die Untersuchungen über die thierische Seele beschränken, diese aber nicht logisch als *actus*, sondern physikalisch als durch Wärme sehr verdünnten Körper, d. h. ganz wie *Telesius* fassen. Ihre Haupteigenschaften hat man ziemlich genau untersucht, doch liegt ein Punkt noch sehr im Argen: das Verhältniss der spontanen Bewegungen zur Empfindung, so wie der Unterschied dieser letztern von der blossen Perception, die auch dem Empfindungslosen zukommt. Als Anhang zu den Thätigkeiten der Seele werden ihre ganz unvermittelten Perceptionen und Wirkungsweisen, die *divinatio* und *fascinatio* betrachtet werden müssen. Die Bethätigung der Seelenthätigkeiten und die Objecte derselben betrachtet die Logik (Lib. V und VI) und Ethik (Lib. VII). Jene betrachtet das Erkennen und das Verhalten zur Wahrheit, so dass sie die Anweisung zum Erfinden, Beurtheilen, Behalten und Mittheilen gibt, also Alles enthält was der Dialektik, Mnemonik, Grammatik und Rhetorik angehört, freilich noch viel mehr enthalten müsste. Die Ethik wieder, welche den Geist betrachtet wie er Wille ist oder auf das Gute, d. h. das Nützliche geht, zerfällt in die Lehre vom Musterbilde oder vom Guten, und die von der Leitung und Cultur des Willens *(Georgica animi)*. Nicht nur das individuell Gute *(bonum suitatis)*, sondern auch das was der Gemeinschaft frommt

ist schon in der Ethik zu betrachten, weil die sittliche Cultur darin besteht, dass der Mensch nicht nur sich, sondern auch Anderen lebe, etwas was die Alten bei ihrer Verherrlichung des speculativen Lebens verkannt haben. Eine ausführliche Darstellung der Ethik hat *Bacon* nicht gegeben. Zerstreute Bemerkungen auch über die Fundamente derselben finden sich in seinen Essays. Seine Betrachtungen über Selbstliebe und Liebe zur Gesellschaft, über Triebe und Leidenschaften, über die Beherrschung der letzteren u. s. w. zeigen den gemässigten, allen Extremen abholden Sinn des gebildeten Weltmannes. Ein Gräuel sind ihm alle Streitigkeiten, welche durch die Religion, das Band des Friedens, veranlasst werden. Er nennt dies, die eine Tafel des Gesetzes gegen die andere stossen, und darüber dass wir Christen sind, vergessen dass wir Menschen seyn sollen. Den zweiten Theil der Lehre vom Menschen, den letzten der Philosophie, bildet die Politik *(philosophia civilis)*, welche das achte Buch bildet. Von ihren Gegenständen, dem geselligen, geschäftlichen und staatlichen Leben, pflegt man die ersten beiden gar nicht, das letztere nur vom Standpunkt weltunkundiger Philosophen oder der Juristen zu betrachten, die beide, nur aus entgegengesetzten Gründen, dazu nicht taugen. Der Staatsmann wird hier das entscheidende Wort sprechen. Einem Könige gegenüber wie der, an den er schreibt, will *Bacon* sich mit Winken begnügen, und gibt eine Menge von Aphorismen, unter welchen die wichtigsten sind, dass der Staat nicht nur Sicherheitsanstalt für Privatrechte sey, sondern dass zum Wohl der Bürger auch Religion, Sittlichkeit, ehrenvolle Stellung zum Auslande u. s. w. gehöre. Praktische Rathschläge über das zu Stande kommen und Anwenden der Gesetze schliessen sich daran. Da der Inhalt der Theologie als geoffenbart ganz ausserhalb des Gebietes der Philosophie lag, so betreffen die Untersuchungen des neunten Buches, in dem er sich sehr heftig gegen die erklärt, die wie *Paracelsus* und die Cabbalisten aus der Bibel Philosophie lernen, oder wieder die Bibel philosophisch erklären wollen, nur die Form, in welcher die Glaubenswahrheiten vorzutragen sind. Hier vermisst er alles das, was in späterer Zeit Apologetik, Irenik und Biblische Theologie genannt worden ist. Zuletzt stellt er alle seine Desiderate als einen novus orbis scientiarum zusammen.

5. Wenn diese Umschau über den ganzen Wissenskreis gezeigt hat, dass sein Zustand nicht sehr glänzend, so entsteht die Frage: warum so? Ein Hauptgrund ist dem *Bacon* die sklavische Abhängigkeit von den Alten. In fast wörtlicher Uebereinstimmung

mit *Bruno* (Cena delle cen. p. 132) sagt er, dass die Ehrfurcht vor dem Alter uns dahin bringen müsse, unsere Zeit über Alles zu setzen, denn sie ist um Jahrtausende älter, als die der s. g. Alten, und ist in ihrem längeren Leben durch Erfahrungen und Erfindungen aller Art gereifter. Mit *Telesius*, den er als den grössten unter den neueren Philosophen bezeichnet, weisst *Bacon* oft auf die drei grossen Erfindungen des Schiesspulvers, der Magnetnadel und der Buchdruckerkunst hin, durch welche die Gegenwart solchen Vorsprung vor der Vergangenheit habe. Da dem Alterthum mit diesen und anderen Erfindungen auch alle gemeinnützigen Anwendungen derselben fremd waren, so ist es erklärlich, dass dort der selbstsüchtige Gesichtspunkt festgehalten ward, dass die Philosophie nur um des Genusses zu wissen willen da sey. Die verständig gewordene Menschheit denkt nicht so epikureisch, sie setzt als Maassstab der Philosophie die Gemeinnützigkeit, die praktische Anwendbarkeit. Die Ausstattung des Lebens mit Bequemlichkeiten aller Art ist ihr Ziel (so u. A. im Valerius Terminus p. 223. ed. Ellis). Dazu kommt, dass man von dem Alterthum nicht einmal die Lehren entlehnt hat, die es am Meisten verdient hätten. *Plato*, namentlich aber der neidische *Aristoteles*, der wie die türkischen Kaiser sicher zu herrschen nur glaubte, wenn alle Prätendenten des Throns getödtet wurden, sind vom Schicksal begünstigt, fast allein zu uns gelangt, ein Beweis, dass auch auf dem Strome der Zeit die leichte Waare fortgetragen wird, die gewichtige zu Boden sinkt. Hätte man, anstatt dieser Beiden, von denen der Erstere wegen seiner Vorliebe für Theologie und Politik die Physik vernachlässigt, der Zweite wegen seines Eifers für Logik sie verdirbt, indem er die Welt aus Kategorien ableitet, den *Demokrit*, *Empedokles* und andere Naturphilosophen zu Lehrern genommen, welche Alles aus wirkenden Ursachen, nichts teleologisch wie jene Beiden, erklärten, so stünde es besser. Denn, da jede gemeinnützige Praxis sich zuletzt auf Beherrschung der Natur zurückführen lässt, die, seit sie der Mensch durch seinen Fall verlor, nur durch Benutzen, darum aber Erkennen, ihrer Gesetze möglich ist, so muss die Naturphilosophie als der Hauptheil der Philosophie angesehen, und auf ihre Anwendung vor Allem hingearbeitet werden. Dies aber liess der Einfluss des *Aristoteles* nicht zu, indem es durch ihn zu einem fast stehenden Axiom wurde, dass das einzig wissenschaftliche Verfahren das syllogistische sey. Zwar wird in der Logik des *Aristoteles* und der Scholastiker neben dem Syllogismus auch die Induction angeführt; abgesehn davon aber, dass ihr eine untergeordnete Stellung ange-

wiesen wird, ist auch diejenige Induction, welche sie meinen, eine ganz untergeordnete, ja kindische, indem sie darin besteht, dass einzelne Beispiele gesammelt werden, was doch allerhöchstens zu einer Vermuthung, nie zu einem Wissen, bringt. Für die Scholastiker, die durch ihr Denken nichts Neues gefunden, höchstens das Alte zerlegt haben, war das syllogistische Verfahren, das nur dem schon Bekannten Alles subsumirt, das nicht Erfindungen sondern nur Worte macht, und dem an dem *regnum hominis* wenig, an dem *munus professorium* sehr viel zu liegen scheint, ausreichend. Anders in der Gegenwart. Die Zeit, deren Eigenthümlichkeit ist, täglich neues Gemeinnütziges zu erfinden, bedarf einer neuen Logik, durch welche jene Erfindungen aufhören, wie bisher, ein Geschenk des Zufalls zu seyn, also die Erfindungskunst die erste Stelle einnimmt.

6. Zu dieser neuen Logik geben nun die Grundzüge die cogitata et visa vom Jahre 1607, in erweiterter Gestalt das Novum Organon, welches darum als Zweiter Theil des grossen Werkes zu dem globus intellectualis als dem ersten (s. oben sub 2. 3. 4) hinzutritt. Nach dem so eben Erörterten kann es nicht Wunder nehmen, wenn als das Ziel das Verständniss der Natur *(interpretatio naturae)* angegeben wird. Wie bei jeder, so ist auch bei dieser Interpretation das Hineintragen zu vermeiden; darum sind vor Allem alle Anticipationen wegzulassen. Auf sie bezieht sich der Zweifel, mit dem nach *Bacon* angefangen werden soll, und der eben deswegen gar nicht mit dem der Skeptiker des Alterthums verglichen werden kann. Weder gründet er sich auf Misstrauen gegen Wahrnehmung und Vernunft, denn *Bacon* vertraut beiden, noch auch dehnt er sich so weit aus, wie dort, denn anstatt des Skeptischen: Nichts wird gewusst, sagt *Bacon:* bis jetzt wird sehr wenig gewusst (vgl. §. 248, 6), noch endlich beruhigt er sich bei der Akatalepsie (s. §. 101, 1. 2), sondern er sucht vielmehr die Eukatalepsie. Er wird es nicht müde, die zu tadeln welche, weil sie Etwas nicht erkannt haben, sogleich durch eine *malitiosa circumscriptio* der Vernunft die Fähigkeit des Erkennens absprechen. Auch mit dem absoluten Zweifel des *Descartes* (s. unten §. 267, 4) darf der Baconische nicht zusammengestellt werden, da sich der letztere nur auf die irrigen vorgefassten Meinungen, auf das was er *idola* nennt, bezieht, durchaus aber nicht so weit geht, das Daseyn der Sinnenwelt, Gottes u. s. w. in Frage zu stellen. Dieser *idola* werden nun zuerst drei, später vier, Arten unterschieden: die welche in allen Menschen herrschen, weil sie in der Menschen Art gegründet zu seyn scheinen, können deswegen *idola*

tribus heissen; die Vorurtheile wieder, die in den Schranken der eignen Individualität, die *Bacon* oft mit der Höhle des *Plato* (s. §. 77, 8) vergleicht, ihren Grund haben, nennt er eben darum *idola specus;* im Verkehr mit Menschen unter einander entwickelt sich eine dritte Art von Vorurtheilen, die *idola fori (palatii);* endlich kommt dazu eine vierte, die Fictionen nämlich und falschen Theorien, welche uns beherrschen weil sie Mode sind, die *idola theatri.* Da der zweiten Art unzählige sind, so verzichtet *Bacon* darauf, auch nur die hauptsächlichsten namhaft zu machen. Anders bei den übrigen: Unter den *idolis tribus* wird besonders die Neigung, überall Gleichmässigkeit vorauszusetzen, ferner die, aus Finalursachen zu erklären, unter den *idolis fori* vor Allem das Vorurtheil gerügt, dass man in den Worten mehr sieht als Spielmarken, welche anstatt der Dinge gelten, ein Vorurtheil aus dem eine Menge von Irrthümern, z. B. alle antinominalistischen Sätze, entstehn. Die falschen Modetheorien endlich, die *idola theatri,* sind der Wissenschaft am Verderblichsten geworden. Man kann sie auf die Hauptformen der sophistischen, empirischen und abergläubigen Theorie zurückführen, von denen die erste sich durch Worte und allgemein herrschende Vorstellungen, die zweite durch unvollständige und nicht gehörig geprüfte Erfahrungen, die dritte durch Hineinmengen theologischer Ansichten fesseln lässt.

7. Die Reinigung des Geistes von den Idolen ist nur der negative Theil dessen, wozu das neue Organon anleiten will, und *Bacon* selbst vergleicht sie oft mit dem Reinmachen der Tenne. Als positive Ergänzung tritt hinzu die Anweisung, wie man zu wahrer und gemeinnütziger Erkenntniss gelangt. Sie bildet den Inhalt des zweiten Buches, während das erste besonders die Idole betraf. In dem richtigen Verfahren lassen sich zwei Stufen unterscheiden: Zuerst müssen aus der Erfahrung die Axiome abgeleitet werden, dann aber muss von den gefundenen Axiomen zu neuen Erfahrungen übergegangen werden. Ausgangspunkt also ist die Erfahrung, d. h. der allein richtige Weg ist die Induction. Nur muss man nicht, wie dies gewöhnlich geschieht, sich damit begnügen, diejenigen Fälle *(instantiae)* zusammenzustellen, die für Etwas sprechen, sondern mit derselben Genauigkeit muss man die Fälle registriren, die das Gegentheil darthun *(instantiae negativae, exclusivae),* also allen den Fällen, wo Licht und Wärme zusammen vorkommen, die entgegenstellen, wo sie nicht vereinigt sind, gerade wie man in einem Process Belastungs- und Entlastungszeugen vernimmt. Endlich aber müssen auch die Fälle zusammengestellt werden, wo mit Mehrung oder Minderung des Lichts

eine gleiche der Wärme, und wieder, wo nicht, eintritt. So genau nun auch diese Instanzentafeln eingerichtet seyn mögen, so ist klar, dass eine absolute Vollständigkeit unmöglich erreicht wird, und es entsteht nun die Frage, wie trotz dem der inductive Weg eine Sicherheit gewähren kann? Nur dadurch, dass einzelne Fälle, wenn auch sehr selten, den Vorzug haben vor anderen, die sehr häufig vorkommen. Den geraden Gegensatz gegen diese werden die, sehr häufig vorkommenden, Zufälligkeiten oder „Possen" der Natur bilden, die der Beachtung gar nicht werth sind. Jene Prärogative, d. h. der qualitative Vorzug, gewisser Instanzen wird nun von *Bacon* sehr genau betrachtet und auf sieben und zwanzig Hauptarten zurückgeführt, welche nach der ihm eigenthümlichen Weise mit Namen bezeichnet werden, die, wenn auch seltsam, ihm die prägnantesten scheinen. Unter ihnen kommt die *instantia crucis* (englisch: *fingerpost)* vor, so genannt, weil sie, wie der Wegweiser am Kreuzweg, auf die Lösung anderer Aufgaben hinweist. Da eine solche Rangordnung nur ein Product des abwägenden Verstandes ist, so hat *Bacon* Recht, wenn er den von ihm beschriebenen Empirismus dem gewöhnlichen als *experientia literata* entgegenstellt. Eben so aber auch dem Ableiten aus blossen Hypothesen. Nicht wie die Ameisen nur sammeln, nicht wie die Spinne aus sich selbst die Fäden ziehn, sondern wie die Biene aus dem Gesammelten Honig machen soll der wahre Empirismus, d. h. die Philosophie. Eine Modification früherer Ansichten muss man darin sehn, dass, wenn er unter den entscheidenden Instanzen die anführt, welche durch Parallelismus und Analogie mit anderen eine besondere Wichtigkeit bekommen, hier Sätze durchgenommen werden, welche *Bacon* früher der *philosophia prima* zugewiesen hatte (s. oben sub 3), so dass also diese letztere zu verschwinden scheint. Unter den für die Naturwissenschaft fruchtbaren Analogien wird nicht nur der Aristotelische Gegensatz zwischen dem Oben und Unten der Pflanzen und dem der Menschen angeführt, sondern auch die Analogie zwischen Spiegeln und Sehen, zwischen Wiederhallen und Hören.

8. Die möglichst vollständige Aufzählung der wichtigsten Instanzen gibt nun den Stoff (darum oft *sylva* genannt), dieser heisst ihm auch *historia*, so dass also, ganz wie bei den italiänischen Naturphilosophen, die Geschichte zur Grundlage der Wissenschaft wird. Eine möglichst vollständige *historia naturalis* sollte sich als dritter Theil seines grossen Werks der encyclopädischen Uebersicht und dem Novum Organon anschliessen. Nur Bruchstücke einer solchen hat er gegeben. Die historia ventorum

und h. vitae et mortis sind ausführliche Abhandlungen, die h. densi et rari, h. sympathiae et antipathiae rerum, h. sulphuris mercurii et salis, sind nur Inhaltsangaben von dergleichen. Er gibt mehr als vierzig solcher historiae an, die geschrieben werden müssten. Seine, erst später ins Lateinische übersetzte, Sylva sylvarum, so genannt weil hier die (historiae oder sylvae genannten) Materialiensammlungen zu einer Sammlung verbunden wurden, zeigen *Bacon* als fleissigen Compilator, der, ohne sie immer zu nennen, als Hauptquellen die Probleme des *Aristoteles*, die Naturgeschichte des *Plinius*, *Acosta's* Historia natural y moral de las Indias, *Porta's* Magia naturalis, *Cardan's* Schriften de subt. und de variet., *Scaligers* Exercit. adv. Card., *Sendy's* Reisen und andere Werke excerpirt. Ueberhaupt schöpft er fast nur aus Büchern; wie schlecht es mit seinem eignen Experimentiren aussieht, darauf haben *Lasson*, *Liebig* u. A. ein grelles Licht geworfen, und was er als von ihm selber gesehn erzählt, zeigt wie wenig er Einbildung und Wahrnehmung zu unterscheiden vermochte. Mit Absicht vermeidet er in dieser Materialiensammlung jeden Anschein einer systematischen Ordnung, denn die Zusammenstellung von je hundert Erfahrungen zu einer Centurie wird man doch nicht so nennen, und geht, nachdem eine Menge von theils vereinzelten *(solitary)* theils combinirten *(consort)* Erfahrungen hinsichtlich der Töne aufgezählt waren, zu solchen über, welche die Farben der Metalloxyde, dann zu solchen, welche die Verlängerung des Lebens betreffen u. s. w. Diese Materialien aber geben nur den Stoff, aus welchem die Biene den Honig machen sollte, und *Bacon* sucht, da er die *interpretatio* der ganzen Natur als Etwas ansehn gelernt hat, was über die Kräfte eines Menschen geht, wenigstens an einem Beispiel zu zeigen, wie er sich diese, höchste, Aufgabe der Naturphilosophie denkt.

9. Was *Bacon* dem vierten Theil seines grossen Werks als Aufgabe zuweist, ist eigentlich das Werk selbst, eben die interpretatio naturae, deren Nothwendigkeit im ersten, Methode im zweiten, Ausgangspunkt im dritten Theil festgestellt worden war. Hier handelt sichs zunächst darum, das Ziel dieser Naturerklärung zu fixiren, eine Aufgabe die so nahe mit der methodologischen zusammenhängt, dass ihre Beantwortung in dem Neuen Organon versucht wird. Als dies Ziel wird wiederholt angegeben, dass die den Erscheinungen zu Grunde liegenden Formen erkannt werden sollen. Da nun dies oben (sub 3) als die Aufgabe der Metaphysik bezeichnet war, so ist also die Aufgabe: die dort vermisste Metaphysik aufzustellen. Der Weg dahin führt durch die Physik, die an die Naturgeschichte anknüpfend in ihrem oberen

Theile sich mit den abstracten Naturen oder Eigenschaften der Körper, wie Hitze, Kälte, Dichtigkeit u. s. w. beschäftigt. Aber auch bei ihnen hat sich die aufsteigende Induction nicht zu beruhigen, sondern fortzugehn zu dem Aufsuchen der Formen dieser Qualitäten. Mit dem Worte Form, das *Bacon* den Scholastikern entlehnt, verbindet er einen ganz andern Sinn als sie. Ihm ist Form der allerdings zunächst verborgene, aber durchaus nicht unerkennbare, tiefere Grund der sich manifestirenden Erscheinungen und Eigenschaften. Daher fällt ihm Form bald mit der wahren Differenz oder wesentlichen Eigenschaft, bald mit der erzeugenden Natur der Dinge, bald mit dem den Erscheinungen zu Grunde liegenden Gesetze zusammen, so dass ihm Suchen der Formen und der letzten Axiome zum Synonymon wird. Sehr früh hat *Bacon* darauf hingewiesen, dass dieser letzte Grund der physikalischen Eigenschaften ganz besonders in der verschiedenen Configuration der kleinsten Theilchen (den Schematismen) der Materie und den verschiedenen Bewegungen liegen möge. Sollte er ja die Hoffnung gehabt haben, dass ihm selbst die Reduction aller von der Physik betrachteten Naturen auf diese, ihnen zu Grunde liegenden *naturae naturantes* gelingen werde, so hat er diese stolze Hoffnung bald mit der viel bescheidenern vertauscht, dass er an einem Beispiel diese Reduction zeigen könne. Dies ist die Wärme, die in ihrem tiefsten Grunde nichts seyn soll, als eine zitternde Bewegung der kleinsten materiellen Theilchen, so dass also Bewegung die Form der Wärme ist. Hinsichtlich der Wärme wird dies wiederholt und ganz entschieden ausgesprochen. Andeutungen, dass es hinsichtlich andrer physikalischer Eigenschaften sich eben so verhalte, kommen bei ihm vor; sie berechtigen höchstens zu sagen, er habe gewünscht, nicht: er habe gesagt, dass alle physikalischen Eigenschaften sich auf das zurückführen liessen, was man heute Molecularbewegung nennt. Dagegen ein Andres, was man nach heutiger Ansicht für untrennbar hält von solcher Neigung, Vorliebe für die Anwendung der Mathematik auf die Physik, findet sich bei ihm gar nicht. Im Gegentheil, wie *Aristoteles* wegen seiner teleologischen Ansicht (s. §. 88, 1) den Pythagoreern, so wirft *Bacon* den Mathematikern vor, dass sie die Physik verderben, weil diese es mit dem Qualitativen zu thun habe. Diese Nichtachtung der Mathematik ist einer der Gründe, warum er die ungeheuern Entdeckungen seiner Zeit so wenig würdigte.

10. Aber auch das Finden der zu Grunde liegenden Formen ist noch nicht das Letzte. Dies liegt vielmehr in der auf solches Erkennen gestützten Naturbeherrschung. Die Erkenntniss der pri-

mitiven Formen setzt in Stand, neue, secundäre, Qualitäten erscheinen zu lassen. Wer den Grund aller Eigenschaften des Goldes erkannt hätte, wäre im Stande alle seine Eigenschaften zusammen erscheinen zu lassen, und dann hätte er Gold. Der letzte Zweck alles Wissens ist Macht über die Natur, und deswegen zielt es eigentlich auf das Hervorbringen von Artefacten. Auch bei diesen ist ein Repertorium dessen, was bereits erfunden ist, Vorbedingung dazu, dass man das zu Erfindende erkenne. Darum theilt sich die letzte Aufgabe in eine doppelte, und *Bacon* kann als fünften Theil seines grossen Werks ein Register des schon Erfundenen, als sechsten Winke zu neuen Erfindungen angeben. Was er hier geleistet hat, von dem gesteht er selbst, es sey äusserst gering. Für uns ist das wichtigste der durchgeführte praktische Gesichtspunkt, der ihn nicht abschreckt auch wo er ihn dahin bringt, die Wissenschaft banausisch, die Poesie prosaisch zu behandeln. Glaubt er doch den Mythen des Alterthums einen grossen Dienst zu erweisen, wenn er sie in oft sehr frostige Allegorien physikalischer und moralischer Lehren verwandelt. Gemeinnützigkeit, Förderung der menschlichen Bequemlichkeit, dieser letzte Zweck alles menschlichen Thuns und Treibens wird am Sichersten erreicht durch Naturerkenntniss, denn Wissen ist Macht. —

§. 250.

Die nicht abzuleugnende Thatsache, dass die Schriften *Bacons*, mit denen der italiänischen Naturphilosophen verglichen, mehr als sie den Geist der Neuzeit athmen, und dass er doch die Entdeckungen, welche sich für die Folgezeit als die fruchtbarsten erwiesen haben, ja ihre Urheber (*Copernicus*, *Galilei*, *Gilbert*, *Harvey* u. A.) ignorirt oder doch nicht wie jene zu würdigen weiss, dass ferner trotz seines Lobes der Naturwissenschaft er gerade auf die Ausbildung dieser keinen nennenswerthen Einfluss geäussert hat — (Thatsachen die in neuester Zeit zu so verschiedner Beurtheilung des *Bacon* geführt haben) — lassen sich nur (dann aber leicht) vereinigen, wenn man dem *Bacon* nicht die Stelle eines Anfängers der neueren Philosophie anweist, sondern in ihm den Abschluss der mittelalterlichen sieht. Er hat hinter sich die Standpunkte, wo die Naturwissenschaft sich dem Dogma unterwarf und wo sie es bekämpfte. Er steht darum höher als sie und der Neuzeit näher. Dieser Fortschritt betrifft aber nur das Verhältniss der naturwissenschaftlichen Lehren zur Religion und Kirche. Die Lehren selbst aber, wenn ihnen auch das Sklaven- oder Freigelassenenkleid abgestreift wurde, sind im Grunde nicht sehr verschieden von denen, welche jene niedrigern Stand-

punkte hervorbrachten. Es ist wahr, er sagt, die bisherige Wissenschaft sey nicht die rechte, aber eine bessere an ihre Stelle zu setzen vermag er nicht, und er zeigt daher stets diesen Contrast zwischen dem berechtigten Gefühl ganz anders zu stehn als die Früheren, und der Unfähigkeit eine Naturwissenschaft darzustellen, die specifisch von der des *Telesius* und *Campanella* verschieden ist. Wie der Vogel der noch nicht flügge mit aller Anstrengung der Flügel allerhöchstens sich etwas über das Nest erhebt, aber stets in dasselbe zurückfällt, so quält sich *Bacon* ab, aus den mittelalterlichen Lehren herauszukommen, bei denen es ihm nicht geheuer, und verfällt ihnen stets wieder. Den grossen Schritt, durch welchen sich die moderne Naturforschung von der antiken und mittelalterlichen unterscheidet, dass an die Stelle der Erfahrung, die man macht, das Experiment tritt, in dem man auf dieselbe ausgeht, ahndet er nur; sobald er ihn in Gedanken fixiren will, verschwindet er ihm oder wird wenigstens schief gefasst. Dass im Experimente absichtlich alles Individuelle entfernt, nur was Bedingung des Gesetzes ist, übrig gelassen wird, verwandelt er in ein Aufsuchen negativer Instanzen, als wäre Abwesenheit wahrnehmen schon: sie veranlassen. Und wieder, wenn er in der Lehre von der Prärogative einiger Instanzen vor anderen ganz richtig zeigt, dass nicht Alles, was oft oder auch immer sich zeigt, darum ein durch Experiment gefundenes Gesetz sey, so fehlt doch bei ihm die positive Ergänzung, dass nur, wenn das Gefundene rational, darum *a priori* gewusst, es als Gesetz anzusehn ist. Hätte er mehr als in Worten zwischen Erfahren und Experimentiren unterschieden, so hätte es ihm nicht geschehen können, dass bei der Ermittelung des specifischen Gewichtes, obgleich er das Verfahren kannte, das längst *Archimedes* und kurz vor ihm selbst *Porta* eingeschlagen hatte, sein eignes so roh blieb. Die Erfahrung und darum die Induction, durch die sich *Bacon* leiten lässt, war schon von *Telesius* und *Campanella* zur Führerin genommen; sie Alle aber wissen höchstens der Natur Geheimnisse abzulauschen, dagegen Fragen an sie zu stellen, auf die sie, und zwar mit Ja oder Nein, antworten muss, und bei denen man die Antwort voraussieht, vermögen sie nicht. Die bei dem Studium Baconischer Schriften sich oft aufdrängende, und auch oft gezogene, Parallele zwischen *Bacon* und *A. von Humboldt* übersieht den Umstand, dass der Letztere nicht nur Lücken im Wissen bemerkte, sondern auch füllte, mehr aber noch bestimmte Aufgaben zu stellen vermochte, durch welche sie gefüllt wurden, darum aber auch mit jedem aufstrebenden Geist sich in Rapport zu setzen wusste, während, sei-

ner Stellung gemäss, *Bacon* mit den gleichzeitigen Gründern moderner Naturwissenschaft gar keinen Verkehr hat, nur von damals schon Gestorbnen, d. h. Büchern, sich helfen lässt. Sein Vergleich des eignen Thuns mit dem Thun des Richters, der die Zeugnisse für und wider abwägt, ist charakteristisch: weder mit dem Augenzeugen noch gar mit dem Polizeispion wagt er sich zu vergleichen. Kurz, des *Erasmus* Wort über *Seneca* (s. §. 107, 3) gilt auch hier: An dem Maassstabe des Mittelalters gemessen erscheint *Bacon* als modern, an dem der Neuzeit, als mittelalterlich. Damit aber ist auch ausgesprochen, dass sein Verdienst kein kleines ist. Er hat, was die mittelalterliche Naturphilosophie geleistet hatte, zusammengefasst, er hat ihr dann weiter einen ganz weltlichen Charakter gegeben, indem er alle idealen Zwecke, sey es nun die Ehre Gottes, sey es Befriedigung des Wissensdurstes, bei ihrem Studium verwarf, und die prosaischen industriellen Zwecke an ihre Stelle setzte. Es scheint als wäre ein Weltmann im guten und schlechten Sinne des Worts am Meisten geeignet gewesen, dies durchzuführen. Gewiss aber waren der englische Ursprung und das so frühe Einathmen der Atmosphäre, die im vorigen §. geschildert wurde, wesentliche Momente für die Entwicklung dieses Standpunkts, der sich allerdings rühmen kann, er sey ein ganz andrer als die bisherigen, und doch zu dem der Neuzeit ungefähr so sich verhält wie sich des *Protagoras:* Jeder Mensch ist das Maass aller Dinge, zu des *Sokrates:* „Der“ Mensch ist es, verhalten hatte (s. §. 64, 1).

C. (vgl. §. 241.)

Rechtsphilosophen.

H. Fr. W. Hinrichs Geschichte des Natur- und Völkerrechts etc. 1848—52. 3 Bde.

§. 251.

Während die Weltweisheit als Naturphilosophie den Makrokosmus zum ausschliessenden Gegenstand ihrer Betrachtung macht, lenkt sich bei anderen, gleichfalls von der bisherigen Gottesweisheit Abgewandten, das Interesse auf die Welt im Kleinen. Die Gesetze derjenigen Welt, deren Bestandtheile nicht Elemente oder Gestirne, sondern Menschen, deren bewegende Kräfte nicht Wärme oder Kälte, sondern Leidenschaften und Neigungen sind, diese zu erforschen wird jetzt die Hauptsache, und wenn dort allmählich die ganze Philosophie der Physik untergeordnet ward, so geschieht hier ganz Aehnliches hinsichtlich des *jus naturae et gentium.* Die drei verschiedenen Stellungen der Weltweisheit zur Kirche und

zur christlichen Religion sind bereits oben (§. 240) angegeben; auch das Naturrecht und die Politik dieser Periode durchläuft die Stadien des kirchlich-, antikirchlich- und unkirchlich-Seyns. Nur unterscheidet sich der Gang hier von dem, den die Naturphilosophie ging, dadurch, dass der Bruch mit der Kirche und der Hass gegen sie, früher eintritt als dort. In der Entwicklung der Rechtsphilosophie steht der, welcher in der sich entwickelnden Naturphilosophie dem *Bruno* (s. §. 247) entspricht, dem Anfange der Periode fast eben so nahe, wie sein entsprechendes Correlat ihrem Ende. Eine Folge davon ist, dass das Gleichgültig werden gegen die Kirche einen längeren Zeitraum einnimmt und eine grössere Zahl von Zwischenstufen darbietet. Wo die kirchlich gesinnten Naturrechtslehrer auf jenen Bruch mit der Kirche Rücksicht nehmen und demselben entgegentreten, wird ihr Standpunkt zur Reaction; wo er ihnen unbekannt bleibt, ist ihre Kirchlichkeit unbefangen, naiv, und selbst wenn sie später leben, als der, der mit der Kirche brach, werden sie vor ihm abgehandelt werden müssen. Ein solches Ignoriren aber ist hier um so eher möglich, als die Empörung gegen die Kirche zu ihrem Organ einen praktischen Staatsmann hat, dessen Theorie nicht als solche vorgetragen ward, sondern aus seinen praktischen, auf örtliche und Zeit-Umstände berechneten Rathschlägen erst später herausgelesen worden ist.

§. 252.

a. Die kirchlichen Naturrechtslehrer.

C. v. Kaltenborn die Vorläufer des Hugo Grotius. Leipz. 1848.

1. Bei dem Ansehn, welches *Thomas von Aquino* in der römischen Kirche genoss, lag es in der Natur der Sache, dass die auf dem Standpunkte der unveränderten römisch-katholischen Lehre verharrten, und die deswegen die alt-katholischen Rechtslehrer genannt werden können, die von ihm gelegte Grundlage (s. §. 203, 8. 9) nicht verliessen. Namentlich wenn sie wie z. B. *Domenicus de Soto* (1494—1560), Verfasser der libri decem de justitia et lege (gedr. u. A. Venet. 1588) zu dem Orden gehörten, den *Thomas* verherrlicht hatte. Nur muss nicht an eine blosse Wiederholung gedacht werden. Durch entschiedenere Berücksichtigung des kanonischen Rechts drängt sich bei diesen Nachfolgern des *Thomas*, viel mehr als bei ihm selbst, eine und die andere Bestimmung des römischen Rechts in den Vordergrund. Mehr noch als bei den Theologen, welche wie *Thomas* die Aristotelische Begründung besonders festhalten, geschieht dies natürlich bei den Juristen, welche namentlich (wie *Cicero* und andere römische

Schriftsteller) das *jus naturae* und *gentium* als Eins setzen, und nun die Bestimmungen desselben mit dem kanonischen Rechte in Einklang zu bringen suchen. Die Juristen *Franciscus Connanus, Didaeus Covarruvius* von Leyva (1517—1577), *Albertus Bolognetus* (1539—1588), Verfasser der Schrift de lege, jure et aequitate, können hier als Beispiele einer Behandlung der Rechtslehre angeführt werden, bei der es ganz erklärlich ist, dass sich Theologen mit ihr befreundeten.

2. Zwar im Gegensatz zu der römischen, aber durchaus nicht zur katholischen Kirche behaupten die Protestanten zu stehn. Bei der Stellung aber, die *Luther* dem kanonischen Rechte gegenüber einnahm, bei dem ausschliesslichen Betonen des Schriftprincips, mussten sich ihre Untersuchungen anders gestalten, als bei den römisch-katholischen Theologen und Canonisten. *Luther* selbst hat es mehr bei gelegentlichen Aeusserungen über Recht und Gerechtigkeit, über den Staat und seine Gewalt bewenden lassen. Der mystische Zug in seinem Wesen lässt ihn oft diese Fragen, als den äusseren Menschen betreffend, in einer Weise behandeln, die es erklärlich macht, dass der weltverachtende *Böhme* (s. §. 234) so Vieles ihm entlehnen konnte, und wieder lässt der tiefe Respect vor der von Gott eingesetzten Obrigkeit ihn Aeusserungen thun, welche Staatsvergötterer mit Freuden citirt haben. Dies ist einmal das Loos in sich reicher Naturen, die nicht nur Eines sind, sondern Viel. Ganz anders als *Luther* steht *Philipp Melanchthon* (1497—1560). Seine Ethicae doctrinae elementa, zuerst 1538, dann oft gedruckt, sind für die Protestanten auch in ihrem naturrechtlichen Theil lange Zeit von fast kanonischem Ansehn gewesen. Der Hauptunterschied zwischen ihm und den römischen Katholiken besteht darin, dass er das *jus naturale*, diese Grundlage alles positiven Rechts, ganz besonders im Dekalog wieder zu entdecken sucht. Dies hindert ihn aber nicht, die Aristotelischen Untersuchungen über die Gerechtigkeit, so wie die Begriffsbestimmungen des *Corpus juris* gleichfalls auszubeuten. Im Inhalt unterscheidet sich die Lehre *Melanchthons* von der der Römisch-Katholischen natürlich dort, wo das Verhältniss von Staat und Kirche zur Sprache kommt. Zwar nicht eine absolute Trennung, wie *Luther* vielleicht eine Zeit lang gewünscht hatte, doch aber eine strengere Sonderung beider Gebiete, und besonders eine grössere Unabhängigkeit des Staates wird von ihm gefordert.

3. In dem Gleichsetzen des *jus naturale* mit den Vorschriften des Dekalogs, so wie vielen anderen Punkten, schliesst sich selbstständig an *Melanchthon* an *Johannes Oldendorp*, der als Pro-

fessor juris 1561 in Marburg starb, und dessen sämmtliche Werke in Basel 1529 in zwei Foliobänden erschienen sind. Seine juris naturalis gentium et civilis εἰσαγωγή war bereits früher Cöln 1539 erschienen und ist als der erste Versuch anzusehn, ein System des Naturrechts aufzustellen. Die Kenntniss des ursprünglichen *jus naturale*, dessen Ausdehnung auf die Thiere an *Ulpian* streng zu tadeln, ist durch den Sündenfall verdunkelt, durch den Dekalog wieder erneuert. Da die Griechen von den Hebräern ihre Weisheit entlehnten, die Verfasser der zwölf Tafeln aber von den Griechen gelernt haben, so ist die Uebereinstimmung des römischen Rechts mit dem Dekalog und dem natürlichen Rechte erklärlich.

4. Der Däne *Nicolaus Hemming* (1518—1600), ein langjähriger persönlicher Schüler *Melanchthons* ist besonders zu erwähnen, weil er in seiner Schrift de lege naturae methodus apodictica (1562, dann öfter gedruckt) für das Naturrecht eine strenge Form nach Art der philosophischen Wissenschaften und eine Ableitung aus dem Principe des Rechts fordert. Das von Gott in den Menschen gesetzte, durch das Gewissen laut werdende, Gesetz der Natur bezieht sich eben sowol auf sein Denken als auf sein Handeln. Darum gibt es einmal eine Dialektik, andrerseits eine Moralphilosophie. Hat man bei jener es als nothwendig erkannt, alles methodisch abzuleiten, so ist es inconsequent, es bei dieser nicht zu thun. Es muss also eine Definition des Naturgesetzes für das Handeln aufgestellt werden (ähnlich wie dort das Denkgesetz) und durch Analyse alles darin Enthaltenen müssen die Normen für alle Verhältnisse abgeleitet werden. Der Aristotelischen Eintheilung gemäss wird ethisches, ökonomisches und politisches Leben unterschieden, das erstere aber als *vita spiritualis* gefasst und über die beiden anderen gestellt, wie denn auch in dem Dekalog, dieser *epitome legis naturae*, die erste Tafel die *vita spiritualis* betreffe, während die Gebote, welche das ökonomische und politische Leben, den Hausstand und die Erhaltung des Friedens, betreffen, sich auf der zweiten Tafel finden. Die Verbindlichkeit aller jener Bestimmungen lasse sich übrigens, ohne Berufung auf die Offenbarung, aus der Vernunft ableiten.

5. Was *Hemming* gefordert hatte, das sucht *Benedict Winkler* (Professor der Rechte in Leipzig, starb als Syndicus von Lübek im J. 1648) auch zu leisten. Seine Principiorum juris libri quinque erschienen in Leipzig 1615, und sind wirklich ein methodisch gedachtes Buch. Vor Allem warnt er vor einer Verwechslung von *lex* und *jus*, die sich wie *constituens* und *constitutum* oder Ursache

und Wirkung verhalten. Zuerst betrachtet er die *lex naturae*, dann das *jus naturae*. Wie von Allem, so ist ihm auch vom natürlichen Rechte Gott der aller erste Grund. Indem aber das Recht vermittelst der menschlichen Freiheit und des Willens entsteht, ist Gott nur entfernte Ursache desselben, und so lange Gott die menschliche Freiheit, die *causa proxima* des Rechts bestehn lässt, kann Gott selbst es nicht ändern. Hinsichtlich des Rechts muss aber unterschieden werden zwischen dem *jus naturae prius*, dem Rechte, wie es in dem idealen Zustande des Menschen wäre, wo es in der Liebe seinen Grund hat, und dem *jus naturae posterius s. jus gentium*, d. h. dem Recht, welches aus der Natur des gegenwärtigen Menschen folgt, eben darum aber auch bei allen Völkern der Gegenwart gilt. Dieses hat zu seiner Quelle die *prudentia* und verhält sich zu jenem, wie zum Verkehr mit Freunden der mit Nichtfreunden. Zu diesen beiden kommt dann als Ergänzung hinzu das durch die *lex civilis* bestimmte Recht, das also einen positiven Charakter hat, während das natürliche Recht als Folge der, den Menschen vom Thiere unterscheidenden *ratio* einen rationalen hat. Dem *jus naturae prius* ist das dritte, dem *jus naturae posterius* das vierte, dem *jus civile* das fünfte Buch des Werks gewidmet, in welchem stets mit Nachdruck hervorgehoben wird, dass für den Rechtslehrer das Wohl des Einzelnen nur untergeordnetes, das des Staats das höchste Interesse habe. Im dritten sowol als im vierten Buche wird gezeigt, dass sich die aus der Vernunft abgeleiteten rechtlichen Bestimmungen, im Dekalog finden, der deshalb auch als der Inbegriff *(index)* des natürlichen Rechts bezeichnet wird.

6. Wenn der Standpunkt der Jesuiten von dem des altrömischen als neukatholischer unterschieden wird, so stimmt dies mit der Aufgabe, die dieser Orden stets als die seinige anerkannt hat: gegen den Protestantismus zu reagiren. Jedes Reactionssystem ist verglichen mit dem Standpunkt der guten alten Zeit eine Neuerung. Dass aber der Jesuitismus durch seine eigenthümliche Ausprägung der Lehre vom freien Willen wirklich dogmatische Neuerungen eingeführt, und nur durch das Betonen der päpstlichen Gewalt sich vor kirchlichen Censuren sicher gestellt hat, möchte selbst der rechtgläubigste römische Katholik, vorausgesetzt natürlich, dass er nicht selbst zum Orden gehört, eingestehn. Alles drei aber, die Reaction gegen den Protestantismus, die zum Pelagianismus hinneigende Lehre vom freien Willen, endlich der Eifer im Vertheidigen der päpstlichen Gewalt, ist ein wesentliches Moment geworden in der jesuitischen Ansicht vom Recht

und namentlich vom Staat. Wenn die protestantischen Naturrechtslehrer stets betonen, dass der Staat eine göttliche Ordnung, wenn sie den Unterthan dem Monarchen gegenüber so gern in die Stellung setzen, in dem das Kind dem, nicht selbst gewählten Vater gegenüber steht, wenn sie endlich an der unantastbaren Majestät des Staatsoberhauptes festhalten, so treten dem die jesuitischen Staatsrechtslehrer auf das Entschiedenste entgegen. Im Interesse der Kirche wird von ihnen der menschliche Ursprung des Staats durch einen ursprünglichen Gesellschaftsvertrag behauptet, und daraus gefolgert, dass wo der Fürst sich der ihm übertragenen Macht unwürdig zeige, das ihm ertheilte Mandat zurückgenommen werden dürfe. Nur das Haupt der Kirche, die von oben her entstand, ist unabsetzbar. Diese Grundsätze, die schon der zweite Ordensgeneral *Laynez* während des Tridentiner Concils öffentlich aussprach, sind dann weiter geltend gemacht worden von *Ferdinand Vasquez* (1509—1566), *Ludovicus Molina* (1535—1600), schärfer von *Bellarmin* (1542—1621), am Schroffsten von *Mariana* (1537—1624). Bei *Fr. Suarez* (1548—1617) und *Leonh. Less* (1554—1623) treten sie etwas gemildert hervor, aber doch nicht so sehr, dass man deshalb, wie *Werner* in seiner Schrift über *Suarez* (Regensb. 1861), behaupten darf, dass ihnen, noch viel weniger, dass überhaupt den Jesuiten die Theorie vom Gesellschaftsvertrage fremd sey. Uebrigens liegt es in der Natur der Sache, dass die genannten Männer sich besonders mit dem kanonischen und dem Staats-Rechte beschäftigen, dagegen das Civil- und namentlich das Privatrecht mehr vernachlässigen. Dass mit ihren Lehren *Campanella* (s. §. 246, 5) nicht unzufrieden seyn konnte, ist begreiflich.

§. 253.

b. Die widerkirchliche Politik.

Th. Mundt Nicolo Machiavelli und das Princip der modernen Politik. Dritte Ausgabe Berlin 1861.

1. Bei allem Unterschiede zwischen der Behandlung des natürlichen Rechtes vom (alt)katholischen, reformatorischen und antireformatorischen (neukatholischen) Standpunkte aus, sind sie doch darin einverstanden, dass die beiden Schwerter, möge nun ein, mögen zwei Männer sie führen, nur zu Christi Ehre gebraucht werden müssen. Noch mehr, dass das Schwert der geistlichen Gewalt dem weltlichen Schwert vorgehe, die höchste Pflicht des Staates die sey, die Kirche zu schützen, das gestehen am Ende auch die Protestanten ein, bei denen *Winkler*, der doch offenbar

der Vernunft des Menschen mehr als Alle bisher einräumt, nicht müde wird, die Jurisprudenz *theologiae famula* zu nennen, und wo die Consistorien und theologischen Facultäten es völlig in der Ordnung finden, wenn der Fürst sie befragt, ob er Krieg anfangen dürfe. Ist zwar, dass überhaupt so viel über den Staat nachgedacht wird, ein Beweis, dass er viel höher in Achtung steht, als in der Zeit der Scholastik, so nähert sich doch, was über ihn gesagt wird, in so Vielem den früheren Ansichten, dass es begreiflich ist, unter den jesuitischen Rechtslehrern auch Solche zu finden, die sich um das Wiederbeleben der absterbenden Scholastik am Meisten gemüht haben. Und doch kann es bei der Ansicht, dass der Papst die Länder vertheile, nicht bleiben. Gerade wo mächtig in die Welthändel eingreifende Päpste die Tiara tragen, muss es dem Näherstehenden klar werden, dass ihre Erfolge nicht mit dem Schlüssel Petri erreicht wurden, sondern mit dem Schwerte und durch Bundesgenossen, d. h. dass sie den Geboten der Staatskunst gehorchen, nicht befehlen. Nahe aber musste man dem Getriebe der römischen Curie stehn. Darum ist es begreiflich, dass in Italien zuerst der Versuch gemacht werden konnte, nicht, wie bisher, im Gehorsam gegen die Kirche, sondern in der Empörung gegen sie, das Heil des Staates zu sehn, anstatt des über die Natur, und darum auch über die Nationalitäten, hinausgehenden Christenthums, vielmehr das Princip der Nationalität zur entscheidenden Norm zu machen.

2. *Nicolo Machiavelli*, am 3. Mai 1469 in Florenz geboren, war schon in seinem 29ten Jahr Secretair der Regierung seiner Vaterstadt, was er auch nach der Vertreibung der Medici blieb. Diplomatische Reisen nach Frankreich und Deutschland entfernten ihn oft für längere Zeit von Florenz. Die Rückkehr der Medici im J. 1512 beraubte ihn seiner Stellen, brachte ihn auf die Folter und ins Gefängniss und endlich dahin, von allen Staatsgeschäften entfernt in kümmerlichen Verhältnissen auf dem Lande zu leben. Hier entstanden seine Discorsi über den *Livius* und seine Denkschrift del Principe, letztere in der offen ausgesprochenen Absicht, sich mit den Medici zu versöhnen. Erst nach dem Tode *Lorenz' von Medici* (1519) hat er sich wieder längere Zeit in Florenz aufgehalten; im Verkehr mit dem Kreise, der sich damals in den Gärten Rucellai versammelte, wurden die Discorsi geendigt, sein Buch über die Kriegskunst so wie sein für *Leo X* bestimmtes Memoire über die Reformen der Florentinischen Verfassung geschrieben. Das Einzige, was er von den Mediceern erreichte, war, dass die Verschwörung der Alamanni nicht auch an ihm gestraft wurde und dass

der Cardinal *Julius* ihm den Auftrag gab, die Florentinische Geschichte zu schreiben, später (als Papst *Clemens VII*), seine Vaterstadt zu befestigen. Als in Folge der Einnahme Roms durch die kaiserlichen Truppen das Volk die Medici abermals vertrieb, musste *Machiavelli* für den mit ihnen gemachten Frieden büssen. Jede Wirksamkeit im Staat ward ihm genommen und er starb missvergnügt am 22. Jul. 1527. Von den Gesammtausgaben seiner Werke ist die in Quarto vom Jahre 1550 (ohne Druckort) die erste.

3. Man hat es ein unauflösliches Räthsel genannt, dass, während *Machiavelli's* Discorsi überall, namentlich in seiner Beurtheilung *Cäsars*, den für die Republik begeisterten Mann verrathen, er doch in derselben Zeit, wo jene, seinen Principe schreiben und darin die Mittel angeben konnte, wie, mit oder ohne Beobachtung republikanischer Formen, eine Gewaltherrschaft gegründet und behauptet werden könne. Des Räthsels Lösung ist, dass ein einziger Wunseh ihn beseelt: Italien als einen Einheitsstaat gleich Frankreich oder Spanien zu sehn, dass er als die Aufgabe des Politikers ansieht, die Erfüllung seiner Wünsche nicht zu träumen, sondern als erreichbar darzustellen, und dass der zum Diplomaten geborne und erzogene Mann den Muth hatte sich selbst und aller Welt zu gestehn, was bis jetzt die Diplomaten aller Zeiten nur in ihrem Handeln verrathen, dass der Erfolg die Mittel heilige. Obgeich von den fünf Staaten, die damals in Italien in Rechnung kamen, *Machiavelli* Venedig am Meisten bewundert, so kann doch der Florentiner den Wunsch nicht aufgeben, dass von der eignen Stadt die Einigung Italiens ausgehe. Florenz zuerst in sich stark, dann zum Haupt Italiens zu machen, das ist wonach er strebt. Wäre nun das italiänische Volk so gesund, wie es das römische nach Vertreibung der Könige und vor *Cäsar* war, oder zeigte es so viel Gewissenhaftigkeit wie das deutsche, an welchem *Machiavelli* u. A. bewundert (Discors. I, c. 55), dass in seinen freien Städten die — (heut zu Tage nur in Bremen fortdauernde) — uncontrollirte Selbstbesteuerung auf Bürgereid möglich sey, so wäre ein einiges Italien als Republik möglich. Jetzt ist dies eine Unmöglichkeit, denn unter allen Völkern sind die romanischen, unter diesen aber ist das italiänische, am Meisten verdorben. Als einzige Hoffnung bleibt daher, dass in Florenz ein Mann (*Lorenz von Medici*) sich der absoluten Selbstherrschaft bemächtige. Durch welche Mittel dies geschehen kann, das ist in dem Principe auseinandergesetzt und dabei oft *Cäsar Borgia*, wegen seiner Rücksichtslosigkeit im Verfolgen seiner Zwecke, zum

Muster genommen. Ist erst Florenz zu einer Militärmonarchie geworden, wobei sichs empfiehlt, republikanische Formen, z. B. das so leicht zu lenkende allgemeine Stimmrecht, beizubehalten, so sind die Mittel zur allmählichen Vergrösserung und Annäherung an den letzten Zweck gegeben. Ausbildung der Militärmacht ist dabei die Hauptsache, und sind dabei besonders die Römer zu Mustern zu nehmen. Es handelt sich nämlich darum, an die Stelle des Söldnerheers ein Volksheer zu setzen, andrerseits aber den Bürger dahin zu bringen, dass, wenn er ausgedient hat, er eben nur ein ruhiger Bürger sey. Die Verpflichtung Aller, für einige Jahre als Soldat zu dienen, scheint das beste Mittel zu seyn. Dass bei der Verdorbenheit Aller das Werk nicht mit reinen Händen ausgeführt werden kann, gesteht *Machiavelli* ein. Der Schein des Guten ist bei dem Staatsmann mehr als das Gutseyn selbst. Nur vor den Verbrechen hat sich der Gewalthaber unbedingt zu hüten, welche, wie die Erfahrung lehrt, überall die Gemüther erbittern: vor Eingriffen in das Privateigenthum und die Familienehre. Hütet er sich vor diesen, vergisst er nie, dass alle Menschen schlecht, die allermeisten dabei auch noch dumm sind, und handelt demgemäss, so wird er sich erhalten, sonst nicht. Die Geschichten Roms, Florenz', Venedigs werden vor Allem angezogen, um die Richtigkeit dieser Weisungen zu belegen.

4. Wie *Machiavelli* Alles entschuldigt, was dem von ihm gewünschten Ziele näher führt, so muss er natürlich Alles verwerfen, was seine Erreichung verhindert. Darum vor Allem die römisch-katholische Kirche, dieses eigentliche Hinderniss der Einheit Italiens (Disc. I, c. 12). Die beiden einzigen Weisen, in der die Kirche diese Einheit nicht hindern würde, wären: Entweder die weltliche Herrschaft des Papstes erstreckt sich über ganz Italien, oder: sie hört ganz auf. Das letzte Mittel führt, wie das Beispiel *Dante's* zeigt, zu einem ausländischen Schutzherrn. Das erstere (welches im Gegensatz zu *Dante* und *Machiavelli* später *Campanella* vorschlägt) erscheint dem *Machiavelli* als platter Unsinn, so verharrt er also in der ganz negativen Stellung gegen die Kirche. Fort mit ihr! Seine Politik ist ganz antikirchlich. Darum bestreitet er, dass der Staat die Anstalt sey, welche die Sicherheit gibt, dass der Zweck der Kirche, die Seligkeit, ungestört angestrebt werden könne; ihm ist der Staat Selbstzweck, sich zu erhalten und zu vergrössern ist seine alleinige Aufgabe. Was die Handlungsweise des *Machiavelli* zeigt, behauptet auch seine Theorie: Wirksamkeit im Staat ist die höchste Aufgabe des Menschen. Daher auf der einen Seite seine Be-

geisterung für den antiken Staat und seine Annäherung andrerseits an den modernen Staatsbegriff. Ist er doch eigentlich der Erste gewesen, bei dem *il stato* nicht, wie bisher, den Zustand eines bestimmten Volks, sondern das Abstractum Staat bezeichnet. Ganz wie *Giordano Bruno* durch seine feindselige Stellung zur römisch-katholischen Kirche dazu kam, zwar nicht der Religion, wohl aber der Christlichen, den Rücken zuzukehren, ganz so *Machiavelli.* Irreligiös ist seine Staatslehre nicht; man braucht nur das 11[te] Capitel im ersten Buch seiner Discorsi zu lesen, seine Vergleichung der Verdienste des *Romulus* und *Numa*, um zu sehn, dass es ihm Ernst ist, wenn er so oft die Religion das Fundament der Staaten nennt. Aber er spricht es ohne Scheu aus (Disc. II, 2), dass die Religion der Römer dem Staatsleben förderlicher war als die christliche, weil jene Mannhaftigkeit und Liebe zum Vaterlande, diese Ergebung und Sehnsucht nach dem Jenseits lehrt. Doch möge das ursprüngliche Christenthum besser gewesen seyn, als das gegenwärtige, bei dem es so weit gekommen sey, dass je näher eine Gegend dem Sitze des Papstes liege, um so weniger Religion in ihr zu finden sey. Als römisch-katholisches ist ihm das Christenthum der Gegensatz zur wahren Religion, ein anderes aber kennt er nicht. Ist nun aber das Christenthum der eigentliche Träger aller ideellen Interessen, so bringt seine widerkirchliche und antichristliche Tendenz den *Machiavelli* dazu, auf alles Ideale in seiner Politik zu verzichten. Er gibt eine Theorie des Staates, die ausser Erhaltung und Vergrösserung der materiellen Macht, worin das Wohl des Staates besteht, nichts Höheres kennt. Ja selbst die Liebe zur Freiheit gründet sich nach ihm darauf, dass dieselbe mehr Macht und Reichthum gibt (Disc. II, 2).

§. 254.

c. Die kirchlich indifferenten Politiker.

Bodin. Gentilis. Grotius.

1. Ueber das unfreie Unterordnen des Staates unter die Zwecke der Kirche durch die Theologen, über den nicht minder unfreien Hass des Staatsmannes gegen die Kirche, gehen die hinaus, welche in ihren politischen und rechtsphilosophischen Untersuchungen die Rechte der Kirche gar nicht antasten, aber sie dahin gestellt seyn lassen und nur fordern, dass der Staat nicht in seinem Thun gehindert werde. Noch sehr bescheiden sind in dieser Hinsicht die Forderungen zweier Männer, die ihre Arbeiten gegenseitig mit Achtung erwähnen, und deren Uebereinstimmung wohl noch grös-

ser wäre, wenn nicht der Eine durch Geburt und mit seinem ganzen Herzen dem katholischen Frankreich angehörte, der Andere durch freie Wahl sich zu einem Gliede des englischen Staats und der englischen Landeskirche gemacht hätte. *Jean Bodin* und *Albericus Gentilis* zeigen und bahnen den Weg einem Dritten, dessen Ruhm den ihrigen so weit überragt, dass sie heut zu Tage höchstens als seine Vorläufer pflegen genannt zu werden. Dieser, nicht immer dankbare, Erbe Beider, *Hugo Grotius*, den eine bedeutende Stellung in einer Republik, dann die eines, von einem der grössten Staatsmänner an den grössten seiner Zeit geschickten Gesandten zu vielseitiger, seine Stellung innerhalb der eignen Confession zu einer freisinnigen Ansicht des staatlichen Lebens bringen konnte, macht einen Fortschritt, der es, wenn auch nicht rechtfertigt, so doch erklärt, dass er als der Vater des Naturrechts bezeichnet wird.

2. *Jean Bodin*, 1530 in Angers geboren, 1597 gestorben, nachdem er zuerst als Lehrer des Rechts in Toulouse, dann als Advocat in Paris, endlich als königlicher Beamter in Laon gelebt hatte, kommt hier besonders in Betracht durch seine 1577 herausgegebenen Six livres de la republique, die er im J. 1586 in lateinischer Bearbeitung herausgab, weil die in England herausgekommene Uebersetzung zu fehlerhaft war, und die er im J. 1581 in einer anonym herausgegebenen Schrift vertheidigt hat. Erst in neuerer Zeit ist sein Colloquium heptaplomeres vollständig herausgegeben (von *Noack* 1857), in welchem eine Disputation unter sieben Religionsparteien zur Toleranz mahnen soll. Gleich im Beginnen seines Werks erklärt sich *Bodin* sehr entschieden gegen alle utopistischen Darstellungen des Staates und fordert das stete Zurückgehn auf die Geschichte. Er selbst kommt dieser Forderung so nach, dass er jede Behauptung durch historische Citate unterstützt, die dem Verfasser der 1566 in Paris erschienenen, von *Montaigne* gelobten, Methodus ad facilem historiarum cognitionem sehr geläufig waren. Vor Allem die Geschichte Roms, aber auch die Frankreichs, der Schweiz und Venedigs dient ihm dabei. Mit demselben Nachdruck aber fordert er, dass der Rechtsbegriff festgehalten, namentlich aber, dass exacte Definitionen von Allem aufgestellt werden. Er will damit eben sowol gegen die Vertheidigung des Hergebrachten als solchen, wie gegen das unklare Räsonnement die Rechts- und Staatslehre sicher stellen. Seine Definition vom Staat bestimmt denselben als eine durch Autorität und Vernunft geregelte Gemeinschaft von Familien. (So im Ersten Buch p. 1—173 der lateinischen Bearbeitung.) Als erster

Bestandtheil des Staats wird zuerst die Familie betrachtet. Der Familienvater, der als solcher unbedingter Herr ist, verliert im Zusammentreffen mit anderen durch die sich hier zeigende unterdrückende Gewalt einen Theil seiner Freiheit und wird dadurch zum Bürger, d. h. einem unterworfenen Freien. Als Hauptmangel der bisherigen Staatslehren wird getadelt, dass der Begriff der Majestät, d. h. der dauernden, durch Gesetze nicht gebundenen, Macht nirgends richtig bestimmt noch gehörig betont worden sey. In der Monarchie kommt die Majestät dem Fürsten zu, dessen Macht darum absolut ist. Umgekehrt, da die Macht des Kaisers beschränkt, so ist er kein Monarch und das deutsche Reich ist eine Aristokratie. Alle Majestätsrechte, deren Untersuchung natürlich die wichtigste ist, werden auf das eine Recht reducirt, allein Gesetze zu geben und von Keinem empfangen zu dürfen, aus welchem sich die übrigen, wie Begnadigungsrecht u. s. w. von selbst ergeben. Dabei wird stets die Untheilbarkeit der Majestätsrechte ausdrücklich behauptet. Im zweiten Buche (p. 174—236) wird durchgeführt, dass, je nachdem die Majestät bei Einem, Vielen oder Allen, der Staat Monarchie, Aristokratie oder Demokratie ist. Durch das ganze Buch geht Polemik gegen *Aristoteles* hindurch, dem namentlich ein Vorwurf gemacht wird, dass er ausser jenen dreien noch gemischte Verfassungen als gesunde anführe, wozu ihn, wie viele Andere, die Verwechslung zwischen *status* und *gubernandi ratio* gebracht habe; bei monarchischer Verfassung kann republikanisch regiert werden; nicht dies macht den Unterschied zwischen König und Tyrannen, dass jener weniger selbstständig wäre, sondern dass er sich dem Gesetz der Natur und Gottes unterwirft, der Tyrann nicht. — Das dritte Buch (p. 237—365) betrachtet die verschiedenen Aemter im Staat, und zwar zuerst den (nur berathenden) Senat, dann die vorübergehend mit einer Commission betrauten, endlich die permanenten Regierungsbeamten. Wiederholt wird diesen das Recht abgesprochen, die Rechtmässigkeit der Gesetze zu prüfen; Vorstellungen zu machen ist ihnen erlaubt. Nur bei ganz unzweifelhaftem Widerspruch gegen Gottes Gebot kann man dem vom Herrscher Befohlenen ungehorsam seyn; *Bodin* warnt aber davor, subjective Ansicht für Ueberzeugung zu halten. Stände-Vereine und Corporationen sind für den Staat nothwendig, obgleich sie, namentlich wo heimliche Zusammenkünfte erlaubt, gefährlich werden können. Die Rangordnung der Stände führt *Bodin* auf die Sklaverei, deren Verschwinden er für wünschenswerth hält, ohne sie selbst für absolut unvernünftig zu erklären. Im vierten Buche (p. 365—490)

werden die Umwandlungen der Staatsform und ihr Untergang betrachtet. Diesen verzögert am Sichersten Vorsicht und Langsamkeit bei Veränderung der Gesetze. Die Beantwortung der Fragen, ob lebenslängliche, ob jährlich wechselnde, oder ob auf Widerruf übertragene Staats-Aemter vorzuziehn, ob der Monarch überall persönlich hervortreten, wie er und wie Private sich bei Parteiungen zu benehmen haben, zeigen überall den durch Erfahrungen gewitzigten Praktiker, der, je weniger er hofft, dass überall die Tugend auf dem Throne sitzt, um so mehr nach Mitteln sucht, welche diesen unter allen Bedingungen sicher stellen. Interessant sind seine Aeusserungen über religiöse Secten. Es ist ein entschiedener Irrthum, dass der Staat ohne Religion bestehen könne, den Atheismus darf er daher nicht dulden, eben so wenig die Zauberei, welche völlige Gottlosigkeit ist, und gegen welche *Bodin* theoretisch (Démonomanie des sorciers Paris 1578) und praktisch sich sehr streng erwiesen hat. Anders ist es mit der Verschiedenheit der Religionen, hier soll der Staat um so weniger exclusiv seyn, als er aus ihr Vortheil ziehn kann. Wünschenswerth ist, dass nicht nur zwei Confessionen den Staat spalten, sondern dass eine grössere Zahl möglich mache, sie gegenseitig in Schach zu halten. Das fünfte Buch (p. 491—620) betrachtet, was bisher Alle vernachlässigt haben sollen, die natürlichen Unterschiede der Völker, aus welchen sich nothwendig Verschiedenheit der Staatsformen und Gesetze ergeben. Nicht nur, dass es ein Naturgesetz, dass die südlichen Völker der Religion, die nördlichen der Gewalt, die mittleren der Klugheit und Gerechtigkeit die höchste Stelle einräumen, sondern innerhalb desselben Klima's ist es ein Naturgesetz, dass die Bergvölker die Freiheit mehr lieben u. s. w. Diesen Unterschied muss man auch bei der Frage berücksichtigen, ob ein Staat stets militärisch gerüstet seyn müsse. Was hinsichtlich einer Republik richtig, kann falsch seyn für eine Monarchie; was für ein kleines Bergland nothwendig, für ein grosses ebnes Land unnütz. Betrachtungen über Verträge und ihre Garantie schliessen das Buch. — Das sechste Buch (p. 621—779) beginnt mit volkswirthschaftlichen Untersuchungen, wobei, wie schon früher in einer eignen Schrift (Discours sur le rehaussement et la diminution de la monnaie) *Bodin* seine gründliche Bekanntschaft mit dem Münzwesen beweist. Dann wird zu einer Vergleichung der Staatsformen übergegangen und die Erbmonarchie als die beste bestimmt, selbst was die Ausartung betrifft, denn die Tyrannei Eines sei weit der der Masse vorzuziehn. Das Schlusscapitel preisst den monarchischen Staat als die Erscheinung der wahren

Gerechtigkeit, deren mathematische Formel über den einseitigen Formen des arithmetischen und geometrischen Verhältnisses hinaus liege, und die er als das harmonische Verhältniss bezeichnet. Er wirft dem *Plato* und *Aristoteles* vor, sie hätten seine Bedeutung nicht, darum aber auch nicht erkannt, wie hoch über der Aristokratie die Monarchie stehe, dieses schönste Abbild des harmonischen, von Einem beherrschten, Alls.

3. *Albericus Gentilis.* 1551 in der Mark Ancona geboren, verliess, vielleicht aus religiösen Gründen, sein Vaterland und kam nach England, wo er als regius professor an der Universität Oxford 1611 gestorben ist. Seine erste Schrift mag wohl die de legationibus gewesen seyn, von der er im J. 1600 sagt, sie sey vor langen Jahren geschrieben. (*v. Kaltenborn* führt eine Ausgabe von 1585 an; ich kenne nur die 1594 Hanoviae. Auch von seiner wichtigsten Schrift de jure belli libri tres kenne ich die bei *v. Kaltenborn* citirte von 1588 nicht, sondern die Hanauer von 1612. Obgleich *Gentilis* in seiner Schrift de nuptiis Hanov. 1601 jene Hauptschrift citirt, steht doch auf dem Titel der Ausgabe von 1612: nunc primum editi. Ausserdem führt er als eigne Schriften an: de maleficiis, disputatio ad prim. libr. Machab., de armis Romanis, de legitimis temporibus, de condicionibus, die ich Alle nicht zu Gesicht bekommen habe.) Nachdrücklich unterscheidet *Gentilis* zwischen dem Rechtskundigen und dem, der die Rechtswissenschaft betreibt (de nupt. I) und tadelt darum die, welche, was Recht ist, nur aus der Geschichte und dem herrschenden Brauch abstrahiren wollen, anstatt es aus höheren Principien abzuleiten. Wie gegen die einseitigen Routiniers und Praktiker, eben so erklärt er sich gegen die Kanonisten und Theologen, welche nicht gehörig sondern, was zum menschlichen und was zum göttlichen Recht gehört. Darum ist auch bei ihm nicht mehr, wie bei *Melanchthon* oder auch noch *Winkler*, davon die Rede, dass der Dekalog einen Inbegriff des Naturrechts enthalte, sondern hier wird geschieden: die erste Gesetz-Tafel (d. h. nach reformirter, nicht nach lutherischer Abtheilung, die ersten fünf Gebote) sind der Theologie zu überlassen, dagegen unterliegt die tabula secunda, deren Zusammenfassung in dem Non concupisces enthalten ist, der rechtswissenschaftlichen Untersuchung viel mehr als der theologischen. Einzelne Punkte gibt es indess, wo die Rechtswissenschaft auch über Kirchliches entscheidet, z. B. über Verbrechen der Geistlichkeit, in einigen Ehesachen u. s. w. Im Ganzen aber wird man sich hier der Landeskirche zu unterwerfen haben (de nupt. I, 88). Ihre eigenthümlichen Lehren hat die

Rechtswissenschaft weder aus der Geschichte noch aus der kirchlichen Autorität zu schöpfen, sondern aus dem natürlichen Rechte. Dieses gründet sich zum Theil auf allgemeine, über die Menschenwelt hinaus gehende Naturgesetze, wie z. B. das Occupationsrecht auf das Herrenlose nur eine Folge davon ist, dass die Natur kein Leeres duldet (de jur. belli p. 131). Vorzüglich aber sind die Bestimmungen des Naturrechts aus der Natur des Menschen zu schöpfen. Diese nun fordert nicht den Streit unter den Individuen (Ebend. p. 87), sondern vielmehr sind wir Alle Glieder eines grossen Körpers und darum auf die Gemeinschaft hingewiesen (p. 107). Nur in der Gemeinschaft aber gibt es Rechte, wie ja auch das *jus divinum* oder die *religio* lediglich die Gemeinschaft mit Gott betrifft. Da es unter Menschen und Thieren keine wahre Gemeinschaft gibt, so auch Rechte nur unter Menschen (p. 101), daher ist die römische Unterscheidung unter *jus naturae* und *gentium* unhaltbar. Aus der Bestimmung zur Gemeinschaft folgt, dass der eigentlich sittliche Zustand der Friede ist, der Krieg aber nur erlaubt als Abwehr oder Verhinderung der Friedensstörung (p. 13). So ist auch die Sklaverei, die eigentlich gegen die Natur ist, hinsichtlich derer, die gegen die Natur handeln, kein Unrecht (p. 43). Die öffentliche Verletzung des natürlichen Rechts durch die Cannibalen berechtigt jedes Volk, mit ihnen Krieg anzufangen (p. 191). Eben so gegen solchen Götzendienst, der Menschenopfer fordert; sonst aber sollen Religionskriege nicht geführt werden, und die, von *Bodin* geforderte, Toleranz des Staates ist das richtigste Verhalten (p. 71). Nur mit erklärten Atheisten ist es eine andre Sache, die sind den Thieren gleich zu achten (p. 203). Wie schon der Anfang des Krieges nicht allem Rechte ein Ende macht, so bestehen auch während des Krieges noch Rechte, ja bilden sich neue: ein Krieg ohne Ankündigung, mit unehrlichen Waffen u. s. w. ist gegen das *jus gentium* und das *jus naturae*. Als eine Verletzung desselben ist auch der Versuch anzusehn, das Meer zu verschliessen, das nach natürlichem Rechte Allen offen steht (p. 209. 228. 148).

4. *Hugo de Groot* (bekannter unter dem lateinischen Namen *Grotius*), geboren zu Delft am 10. April 1583, als Jurist und Theolog gleich berühmt, schrieb während er Generalfiscal in Rotterdam war, sein Mare liberum (Lugd. Bat. 1609), in dem er aus dem Natur- und Völkerrecht beweist, dass Niemand das Recht habe, den Niederländern den Handel nach Ostindien zu verwehren. Als Rathspensionarius in Rotterdam mit *Oldenbarnevelde* eng verbunden, verlor er sein Amt und lebte von da an meist in

Paris, zuerst als Privatmann, später, durch *Oxienstern*a zum schwedischen Gesandten ernannt, als solcher. Vor dieser Ernennung, im J. 1625, wurde mit einer Dedication an *Ludwig XIII* sein weltberühmtes Werk de jure belli et pacis libri tres veröffentlicht. Auch die Abfassung seiner theologischen Werke, der Annotationes in V. T., in N. T, so wie seine apologetische Schrift de veritate religionis christianae fällt in die Zeit seines Pariser Aufenthalts. Am 28. August 1645 ist er auf einer Reise, in Rostock gestorben. Sein Hauptwerk ist später oft gedruckt. Der hier folgenden Darstellung liegt die Ausgabe Amstelod. apud Janssenio-Waesbergios 1712 zu Grunde.

5. In den Prolegomenen, welche auch eine kritische Uebersicht der bisherigen Leistungeu für Rechtswissenschaft enthalten, rühmt *Grotius* den *Gentilis* (p. 38) und *Bodin* (p. 55), citirt aber im weiteren Fortgange nur den Letzteren, obgleich er gerade dem Ersteren Manches entlehnt haben möchte. Was er an ihnen, so wie an allen bisherigen Rechtslehrern tadelt ist, dass Keiner das Recht, welches die Völker unter einander verbindet und in der Natur des Menschen gegründet sey (p. 1), gehörig betrachtet, geschweige denn wissenschaftlich dargestellt habe (p. 30). Diesen edelsten Theil der Rechtswissenschaft (p. 32) wolle er hier so bearbeiten, dass er ihn auf gewisse Principien zurückzuführen versuche, die Niemand, ohne sich Gewalt anzuthun, bezweifeln kann (p. 39), dass er ferner genaue Definitionen aufstelle und streng logisch eintheile. Namentlich das Letztere sey nöthig, um den gewöhnlichen Fehler des Vermischens ganz verschiedner Dinge zu vermeiden. Es handelt sich erstlich darum, dass man nicht, wie *Bodin*, die Wissenschaft vom Recht mit der Politik, der nur auf den Nutzen gehenden Staatskunst, verwechsle (p. 57), ferner, dass man nicht, was natürliches und darum nothwendiges Recht ist, mit dem verwechsle, was nur bei einem einzigen Volke Recht ist, oder auch, worüber die Völker willkührlich übereingekommen sind (p. 40. 41). Zu diesem Zweck muss vor Allem nach der eigentlichen Quelle alles Rechts gesucht werden. Wie Alles, so hat natürlich auch das Recht seinen ersten Grund im Willen Gottes und ist in sofern jedes Recht *divinum* und *voluntarium*. Indess ist doch ein Unterschied zu machen zwischen dem, was Gott direct als seinen Willen in der Bibel ausspricht und dem, was eine Folge ist der (von Gott gewollten) menschlichen Natur. Von dem, was Gott in der ersten Weise will, kann man sagen: weil er es will, deswegen ist es gut, von dem aber, was Gott in der zweiten Weise, mittelbar, will: weil es gut ist, deshalb wollte er es

(Lib. I, 1, 15). Damit hängt zusammen, dass Gott das Erstere ändern kann, das Zweite aber eben so wenig, als dass zwei mal zwei vier ist (ebend. 20). Dem Letzteren muss man deswegen eine Geltung beilegen unabhängig von Gott, so dass es gültig wäre, wenn kein Gott existirte (Prol. p. 71). Der grösseren Bestimmtheit halber soll unter *jus divinum* nur verstanden werden der Inbegriff dessen, was Recht war oder noch ist, weil Gott es, jenes im Alten, dieses im Neuen Testamente ausdrücklich vorgeschrieben hat, und diesem soll entgegengesetzt werden das menschliche Recht (*jus humanum*), mit dem allein die gegenwärtige Untersuchung zu thun hat. Etwanige Anführungen aus der Bibel können nie beweisen, dass etwas natürliches Recht, wohl aber, dass es nicht gegen das natürliche Recht ist, da die beiden Willen Gottes sich nicht widersprechen können (I, 1, 17). Was nun das menschliche Recht betrifft, so ist dieses nach den verschiednen Subjecten desselben Personenrecht oder Vökerrecht (so dass also unter *jus gentium* nur das internationale Recht von *Grotius* verstanden wird). Bei beiden ist aber wieder der Unterschied zu machen, dass die Quelle des Rechts entweder die Natur der Menschen und Völker ist, oder ihr Belieben, so dass also viererlei unterschieden werden muss: *jus naturae, jus civile* und *jus gentium naturale (internum, necessarium), jus gentium voluntarium,* welches letztere also das *jus civile populorum* wäre (Prol. p. 40. 41. Lib. III, 2, 7). Durch Vernachlässigung dieser Unterschiede, welche zu tadeln *Grotius* nicht müde wird, sey es gekommen, dass die rein positiven Bestimmungen des römischen Rechtes für natürliche Rechte, blosse Gebräuche unter den gebildeten Völkern für Regeln des Völkerrechts gehalten seyen. Auch sey es dadurch gekommen, dass man die Rücksicht auf den Nutzen, die allerdings die Quelle des *jus voluntarium* sey, zum Princip des Naturrechts gemacht habe (Prol. p. 16). Wie das *jus divinum* sich zum *jus humanum* verhält, gerade so das *jus civile* und *jus gentium voluntarium* zu dem natürlichen (Einzel- und Völker-) Rechte: sie enthalten nähere Bestimmungen zu dem letzteren, also mehr als es und sind strenger als dasselbe. Darum kann, wie die Berücksichtigung des göttlichen Rechtes wenigstens ein negatives Correctiv wurde für die Betrachtung des menschlichen, ganz eben so die Berücksichtigung des *jus voluntarium* fruchtbar werden für das *jus naturae*. Namentlich gilt dies vom Völkerrecht; wo sich bei allen, wenigstens bei den edleren, Völkern gewisse völkerrechtliche Bestimmungen finden, da kann man ziemlich sicher seyn, dass dieselben nicht gegen das natürliche Recht der Völker sind (p. 40).

6. Unter dem natürlichen Rechte ist also zu verstehn das Recht, welches nicht beliebig von Gott oder Menschen festgestellt ist, sondern aus der Natur des Menschen nothwendig folgt. Nur des Menschen, denn die bei den römischen Juristen recipirte Definition des *jus naturae* ist zu weit (Lib. I, 1, 11. Prol. p. 8). Durch seine eigne, ihn vom Thier unterscheidende, Natur aber ist der Mensch, der eben deshalb auch allein Sprachfähigkeit besitzt, auf die Gesellschaft gewiesen, d. h. auf die ruhige, vernunftmässig geordnete (darum von einer Heerde zu unterscheidende) Gemeinschaft (Prol. p. 5). Alles nun, was mit einer solchen geordneten Gemeinschaft von Vernunftwesen streitet, ist unrecht *(injustum)*, was aber nicht unrecht ist, nennt man Recht *(jus)*. Dabei ist zu bemerken, dass dieses Wort gebraucht wird, sowol um den moralischen Zustand der Person zu bezeichnen, als auch die gesetzlichen Bestimmungen, die jenen Zustand sicher stellen (Lib. I, 1, 3. 4. 9). Ob Etwas dem natürlichen Rechte gemäss, kann *a priori* und *a posteriori* festgestellt werden. Jenes geschieht, wenn gezeigt wird, dass aus der auf die Gesellschaft gewiesenen Natur des Menschen, die allgemeine Geltung des zu Prüfenden folgt, dieses dagegen, wenn aus der allgemeinen Geltung desselben darauf zurückgeschlossen wird, dass es in der Natur des Menschen liege. Die zweite Weise des Verfahrens ist zwar populärer, die erste aber wissenschaftlicher (ebendas. p. 12).

7. Bei dieser Solidarität von Recht und Gesellschaft, ist es natürlich, dass *Grotius*, wo er den Ursprung des Rechts erörtert (und mit dieser Aufgabe beschäftigt er sich am Anfange des ersten Buches) die Betrachtung dort beginnt, wo die Gesellschaft noch nicht zu Stande gekommen ist. Den Zustand des ganz isolirten Menschen nennt er den Naturzustand. In diesem haben Alle auf Alles in sofern ein gleiches Recht, als Alles eigentlich nicht Allen, sondern Keinem gehört, ein Zustand der, wenn er einmal aufgehört hat, nur in den Fällen der äussersten Noth und annäherungsweise im Kriege wiederkehrt. Diesem Zustande macht die Occupation ein Ende, durch welche das Herrenlose in Besitz und Eigenthum verwandelt wird, eine Verwandlung, der sich das nicht Occupirbare, wie Luft und Meer entzieht (vgl. II, 2, 6 ff.). Wird das so Angeeignete angetastet, so entsteht durch den gewaltsamen Widerstand Krieg, zu dem der Angegriffene berechtigt ist, sowol um das Seinige zu behaupten, als um es wieder zu bekommen, endlich auch um den Angreifer zu strafen. Dass Einer wegen zugefügten Uebels Uebel erleide, ist ein Naturgesetz, und darum darf im Naturzustande Jeder den Angreifer nicht nur abweh-

ren, sondern strafen. Dies ändert sich nun, wenn durch das freiwillige Zusammentreten von Menschen, jene künstlichen Körper entstehen, in welchen die Vereinigung gleichsam die Seele (II, 9, 3), und deren vollkommenste der Staat ist, in welchem eben deswegen das Uebergewicht des Ganzen über die Theile am Grössten ist (II, 5, 23). Wenn gleich, eben weil es ein freiwilliges Uebereinkommen, die Einzelnen nicht so unselbstständig werden, wie die Glieder eines Leibes (II, 5, 8 und 6, 4), so erleiden doch im Staat die Rechte des Einzelnen eine sehr wesentliche Modification, indem jetzt der Staat die höchte Gewalt bekommt. Dies heisst nicht, dass das Volk, d. h. Alle, diese Macht habe, denn mit dem Begriff der Gesellschaft ist eben sowol Gleichheit als Ungleichheit vereinbar, und es ist sehr gut möglich, dass ein Volk den Entschluss fasst, sich einem Einzelnen als Haupt zu unterwerfen, der dann das Herrscherrecht, *imperium*, allein besitzt (I, 1, 3. 3, 7). In diesem Falle kann die höchste Gewalt temporär oder dauernd übertragen seyn; die Dictatur und das Königthum unterscheiden sich daher nicht so, dass der König mehr Gewalt, sondern dass er mehr Würde *(majestas)* hat (I, 3, 11). Das Königthum selbst aber kann verschieden seyn, je nachdem das *imperium* als reines Eigenthum, das der Inhaber veräussern darf *(regnum patrimoniale)* erscheint, oder er (was jetzt meistens der Fall) vielmehr nur Nutzniesser und Fideicommissar desselben ist; es kann ferner die Gewalt des Königs mehr oder minder beschränkt, sie kann ganz ungetheilt seyn oder getheilt (ebend. 14. 16. 17). Welches dieser Verhältnisse Statt findet, und in wie weit dem gemäss die Unterthanen dem Monarchen gegenüber berechtigt sind, hängt von dem ursprünglichen Subjectionsvertrag ab, welcher die Nachkommen bindet, weil das Volk, wenn gleich jetzt aus anderen Individuen bestehend, doch (wie ein Wasserfall oder Strom) dasselbe geblieben ist, und man präsumiren muss, es wolle dasselbe wie damals, eine Vermuthung, die übrigens durch die stillschweigende Einwilligung bestätigt wird (II, 7. 27). Eben so wird man ganz neue Verhältnisse nur dann richtig beurtheilen, wenn man sich fragt: wie würden wohl die, welche den Urvertrag abschlossen, in diesem Falle gewollt haben? die Antwort darauf gibt an, was heute Recht ist. Gerade so gründet sich ja im Civilrecht die Intestaterbfolge des Sohnes auf die Vermuthung, der Vater würde, hätte er testirt, den Sohn zum Erben eingesetzt (ebend. 10. 11). Diesem Principe gemäss wird in der Erbmonarchie eigentlich nicht gesagt werden dürfen, dass das *imperium* übergeht, sondern dass es in der, ursprünglich gewähl-

ten Familie geblieben ist (I, 3, 10). Stirbt die Familie aus, dann kehrt das *imperium* zum Volk zurück, d. h. es tritt der Naturzustand vor dem Staatsvertrage ein (II, 9, 8).

8. Da der Staat, gerade wie der Einzelne, Rechtssubject ist, so ergeben sich eine Menge von Rechtsverhältnissen unter den einzelnen Staaten, welche eben das *jus gentium* bilden. Wie der Einzelne, so kann auch der Staat, wo sein Recht verletzt wird, in Krieg gerathen, und so werden vier Arten von Kriegen unterschieden werden müssen: des Einzelnen gegen den Einzelnen, eines Staates gegen einen Staat, des Staates gegen den Einzelnen und zwar gegen den eignen oder gegen einen fremden Unterthan, endlich des Unterthans gegen den Staat. Die drei ersten können gerecht oder ungerecht, der letzte kann nie gerecht seyn (I, 4, 1). Der Untersuchung, welche Fälle den einen oder andern dieser Kriege rechtfertigen, wobei der leitende Gesichtspunkt immer der ist, dass der normale Zustand der Friede ist, dessen Störung den Krieg veranlasst, dessen Wiederherstellung er bezweckt, ist der bei weitem grössere Theil des Werks gewidmet, das eben darum seinen Namen erhielt. Eingeflochten aber wird die Betrachtung aller Rechtsverhältnisse. Ja noch mehr, indem dem *jus externum* sehr oft das *jus internum* entgegengestellt und diesem Alles zugewiesen wird, was die Billigkeit, das Ehrgefühl, besonders aber das Gewissen betrifft, so ist auch die Moral von ihm, zwar nicht ausführlich abgehandelt, aber gegen die Rechtslehre abgegrenzt. Wie gesagt aber, die Betrachtung des Krieges ist der Hauptgegenstand. Da der öffentliche (Staats-) Krieg ganz dieselben Rechtstitel hat, wie der private (Einzel-) Krieg, so wird sehr ausführlich (II, 20) der Fall betrachtet, wo der Staat Gewalt übt, nicht um einen Angriff abzuwehren, sondern um den gemachten Angriff zu strafen. Was zunächst die Strafe des Einzelnen betrifft, so durfte im Naturzustande der Uebelthäter sie von jedem erleiden. Im Staat verliert der Einzelne das Strafrecht und es geht schicklicher Weise auf den über, der die Gewalt im Staate hat. Zweck der Strafe ist immer die Besserung, theils des Bestraften, theils der Uebrigen (durch Abschreckung). Denjenigen, welche die Strafe als Vergeltung fassen wollen und sich dabei auf die göttlichen Strafgerichte berufen, erwidert *Grotius*, Gottes Berechtigung, auch den zu strafen, der sich nicht bessern wird oder sich gebessert hat, liege, wie das Heimsuchen an den Kindern, was der Mensch nicht dürfe, darin, dass er der Allmächtige sey, der nach Belieben mit uns schaltet und waltet. Menschen dürften nur, wie *Seneca* richtig sage, strafen *non quia*

peccatum est sed ne peccetur. Was dann das Verhältniss zu anderen Staaten betrifft, so wird die Frage aufgeworfen, ob ein Staat den anderen mit Krieg überziehen dürfe, bloss um ihn zu strafen. Nur offenbare Verletzung des göttlichen und natürlichen Rechts scheint ihm dazu ein Recht zu geben. Daher dürfe der Staat erklärte Feinde der „wahren Religion, die allen Zeitaltern gemeinschaftlich" und als deren Inhalt er das Daseyn Gottes und die Vergeltung für unser Thun angibt, wenn sie seine Unterthanen sind, unterdrücken, wenn nicht, bekriegen. Wer aber dies auf Alle ausdehnen wollte, die nicht Christen, der bedenke wie viel ganz unwesentliche Lehren sich an das ursprüngliche Christenthum angesetzt haben, die man Niemand aufdrängen darf. Zum Schluss möge noch zur Uebersicht bemerkt werden, dass des *Grotius* Buch im Ersten Buch in vier Capiteln den Ursprung des Rechts, den Begriff des Krieges, den Unterschied des privaten und öffentlichen Krieges, endlich das Verhältniss von Herrscher und Unterthanen erörtert, im zweiten Buche, welches das ausführlichste, in sechs und zwanzig Capiteln die verschiedene Entstehungsart der Kriege, ausserdem aber auch das Eigenthum, das Vertragsrecht, das Strafrecht betrachtet, endlich im dritten Buch in fünf und zwanzig Capiteln untersucht, was während des Krieges nach natürlichem Rechte zu beobachten ist, wo er von Friedenschlüssen und Abkommen handelt und zu dem Resultate kommt, dass Treue und Redlichkeit die beste Politik sey.

§. 255.

So gross der Fortschritt auch ist, den *Bodin, Gentilis,* namentlich aber *Grotius* gemacht haben, wenn man sie z. B. mit den jesuitischen Staatsrechtslehrern vergleicht, oder auch mit den kirchlich gesinnten Protestanten, so tritt doch bei ihnen eine eigenthümliche Halbheit hervor, die den Letzteren abgeht. *Gentilis,* dem das Loskommen vom Dekalog nur in soweit gelingt, als er die eine Tafel ignorirt und nur die zweite als Norm beibehält, zeigt diese Halbheit in der schlagendsten Weise. *Grotius* aber laborirt an ihr kaum minder und geräth durch sie in höchst seltsame Widersprüche. Er hat sich vorgenommen von dem geoffenbarten Worte Gottes, ja von Gott selbst ganz zu abstrahiren, und den Menschen zu betrachten *in puris naturalibus,* wie der Ausdruck lautete, Und dieser natürliche Mensch, wie er nichts vernimmt vom Worte Gottes, wird von ihm geschildert wie er das göttliche Gebot christlicher Bruderliebe vernimmt, denn etwas Anderes ist wirklich jenes Verlangen nach friedlicher und vernünftiger Gemeinschaft nicht. Von dem wirklichen Menschen gibt *Gro-*

tius es zu, dass sein natürlicher Trieb ihn ganz wo anders hinführt, denn das ganze *jus voluntarium* geht ihm auf gar nichts Andres als auf Nutzen. Aber in jenem Zustande, welcher der Staatenbildung vorausgeht, da soll er seinen Nutzen vergessen haben und nur nach friedlicher Gemeinschaft getrachtet haben. Heisst dies etwas Andres als unter anderem Namen die bliblische Lehre vom Paradies und Sündenfall einführen? Er will weiter in seinem Naturrecht von aller Geschichte abstrahiren, den Menschen betrachten als wäre er nicht Kind eines bestimmten Volks, einer bestimmten Zeit, also in seiner vollständigen Vereinzelung, und doch kann er wieder nicht umhin dort, wo er die späteren Generationen durch den Urvertrag gebunden seyn lässt, das Volk als ein Continuum (einen Strom) zu denken, in welchem den Einzelnen (Tropfen) durch das Ganze die Stelle angewiesen ist. Heisst dies etwas Anderes als, trotz aller Entstehung des Staates aus dem Belieben der Einzelnen, ihn doch vor sie stellen? Es geht ihn wie bei der Intestaterbfolge, die er auf die Vermuthung gründet, im Falle eines Testaments wäre dieses ausgefallen, wie es *aequissimum et honestissimum* war, wo er nicht bedenkt, dass er also ein *aequum et honestum* statuirt, welches unabhängig ist von allem Testiren, und dass seine Behauptung, bei der Thronfolge gehe die Herrschaft eigentlich gar nicht über, sondern bleibe in der Familie, gerade so auf jeden vererbten Besitz anwendbar ist. Immer drängt sich bei *Grotius*, was er eben geleugnet hatte, wieder hervor, und die Behauptung, dass erst in der Gemeinschaft das Unrecht hervortreten kann, wird neutralisirt dadurch, dass der Mensch von Natur, also auch vor dem Urvertrage, Rechte habe. Alle diese Halbheiten werden verschwinden, wenn in dem fingirten Zustande, der dem Staate vorausgeht, der Mensch genommen wird, wie er auch heute ist, weil die Natur des Menschen eine und dieselbe, d. h. so war, wie sie gegenwärtig ist, und wenn gezeigt wird, dass auch die gegenwärtigen, nur ihren Nutzen suchenden, Menschen wenn sie sich zuerst träfen, einen Staat bilden würden. Mit diesem Eliminiren einer paradiesischen Natur wird erst wirklich alle Theologie über Bord geworfen, damit aber auch jede Spur scholastischer Behandlung des Naturrechts verschwunden seyn. Statt der wenigstens halbtheologischen tritt hier eine physikalische oder naturalistische Politik hervor, die, weil sie die Geschichte ganz ignorirt, den Staat völlig *a priori* construirt.

§. 256.

d. Die naturalistische Politik.

1. *Thomas Hobbes,* am 5. April 1588 in Malmesbury in Wiltshire geboren, auf der Schule sehr gründlich unterrichtet, wurde in Oxford in die scholastische Philosophie eingeführt, und hat von daher, trotz seines Gegensatzes gegen die Scholastik, gewisse nominalistische Grundsätze in sich aufgenommen, die unerschüttert geblieben sind. Im Jahr 1610 als Begleiter eines jungen Edelmanns nach Frankreich und Italien gereist, machte er dort Bekanntschaft mit den bedeutendsten Männern, die ihn der scholastischen Philosophie noch mehr entfremdeten. Nach seiner Rückkehr besonders mit den Alten beschäftigt, trat er (wohl erst nach dessen Sturz) mit Lord *Bacon* in Verbindung, dem er bei der Uebersetzung seiner Werke ins Lateinische geholfen haben soll, von dem er aber dafür manche wissenschaftliche Anregung empfangen hat. Es ist vielleicht kein Zufall, dass erst nach dem Tode desselben, während eines neuen Aufenthalts im Auslande, *Hobbes* anfing, sich mit Mathematik zu beschäftigen, woran sich während eines dritten Besuches von Paris (1631) eine genaue Freundschaft mit *Gassendi* und *Mersenne,* so wie Berührung mit *Descartes* schloss. Bei seiner Rückkehr bewog ihn die, sich vorbereitende, Revolution seine Gedanken über den Staat in den beiden englischen Schriften On human nature und De corpore politico niederzulegen, die, nur einem kleinen Kreise mitgetheilt, uns zeigen, dass seit dem er eigentlich gar keine Modification seiner Ansichten erfahren hat. Unzufrieden mit dem Gang der Dinge ging er wieder nach Paris, und liess, in wenigen Exemplaren, 1642 seine Schrift de cive drucken, die im J. 1647 erweitert bei *Elzevir* in Amsterdam erschien. Auf dieselbe folgte: Leviathan 1651 (1670 lateinisch), nach dessen Herausgabe er, weil er den Hass der Katholiken fürchtete, nach England zurückging. Hier erschien de corpore 1655 und de homine 1658. Die erste Sammlung seiner Werke in lateinischer Sprache veranstaltete er selbst. Sie erschien bei *Blaeu* in Amsterdam 1668; weder sind sie in drei Theilen noch in der Reihenfolge gegeben wie er gewünscht hatte, sondern ohne eigentliches Princip in zwei Quartbände vertheilt. Nachher verfasste er eine Selbstbiographie so wie die Uebersetzung des Homer, beide in lateinischen Versen. Kurz vor seinem Tode erschien sein Behemoth, ein früher geschriebner Dialog über die englische Revolution; gegen seinen Willen, da *Carl II* den Druck nicht gewünscht hatte. Er starb am 4. Dec. 1679. Zwei Jahre darauf erschien eine ano-

nyme Biographie (Carolopoli apud Eleutherium Anglicum 1681) deren Verfasser nach Einigen *Hobbes* selbst, nach Anderen *Aubry* seyn, und die *Ralph Bathurst,* nach Anderen *Richard Blackbourn* übersetzt haben soll. Eine englische Gesammtausgabe erschien in London 1750 in Folio. In neurer Zeit hat *Molesworth* eine veranstaltet.

2. Durch die Definition der Philosophie, nach welcher sie die durch blosse Vernunft theils aus den Ursachen vorwärts, theils aus den Wirkungen rückwärts erschlossenen Erkenntnisse enthält (De corp. c. 1) stellt er sich erstlich in Gegensatz zur Scholastik, die zu schelten er nicht müde wird (de corp. Schluss. Leviath. c. 8). Denn da die Theologie nicht aus der Vernunft, sondern aus übernatürlicher Offenbarung stammt, so ist sie sogleich aus der Philosophie ausgeschlossen. Die Vermischung beider, des Glaubens und der Vernunft, ist eine Versündigung an beiden. Wer den Glauben mit der Vernunft prüft, gleicht dem Kranken der anstatt die heilsame Pille zu verschlucken sie zerkaut und nur einen bittern Geschmack gewinnt (de cive 17, 4. Leviath. 32). Und wieder, wer gegen Physiker oder Politiker die Bibel citiren wollte, vergässe dass sie nicht dazu gegeben ist, uns die Natur oder den irdischen Staat, sondern den Weg zu dem Reich, das nicht von dieser Welt ist, kennen zu lehren. Was mit diesem Zweck nicht zusammenhängt, hat Christus dahin gestellt seyn lassen. (Leviath. 8. 45.) Bis dahin ist nun *Hobbes* ganz mit Lord *Bacon* einverstanden, wie denn der Vergleich mit der Pille und der mit dem Spiel (s. oben §. 249, 3) ganz auf Eins herauskommt. Seine Definition der Philosophie aber lässt ihn zweitens dieselbe dem Empirismus entgegenstellen; zunächst dem Baconischen, da *Hobbes,* der Verehrer der Geometrie, mit ihres Verächters Anpreisen der Induction nicht zufrieden ist, sondern ausdrücklich den der Induction entgegengesetzten Weg der Philosophie eben so vindicirt. Das ganze sechste Capitel der Schrift de corpore behandelt den Unterschied der *methodus resolutiva* oder *analytica* und *compositiva* oder *synthetica* und behauptet mit Nachdruck, dass beide befolgt werden müssen. Dann aber setzt er die Philosophie überhaupt allem Empirismus entgegen. Er nimmt dazu Vieles, was eigentlich im zweiten Theil seines Systems abgehandelt werden müsste, vorweg: der aller erste Ursprung alles Wissens liegt in der Einwirkung der Dinge auf unsere Sinnesorgane, die, wie alle wirkenden Thätigkeiten, nichts Andres seyn können als Bewegungen. Die, durch die Reaction des Organs vermittelte Wirkung jenes Gegenstandes (nicht sein Bild, denn blau, wohlriechend

u. s. w. hat nicht die geringste Aehnlichkeit mit den Bewegungen im Gegenstande) nennen wir Empfinduug *(sensio)* oder auch Wahrnehmung *(conception),* wobei nie vergessen werden darf, dass dieselbe nur in uns liegt, also *idea, phantasma, fancy,* kurz etwas ganz Subjectives ist (u. A. Human nature c. 2. Leviath. c. 1). Da alle Körper gegen Einwirkungen reagiren, so haben einiger Maassen die Recht, die allen Dingen Empfindung beilegen. Da unter Object einer Empfindung nur die Ursache derselben zu verstehn ist, so darf man wohl sagen: ich sehe die Sonne, nicht aber: ich sehe das Licht; die Bewegung, die sich meiner Netzhaut mittheilt, wird nicht gesehen. Nach einem überall herrschenden Naturgesetz muss auch die Affection des Sinnesorgans, wenn die Einwirkung aufgehört hat, fortdauern, und dieses Nachtönen der Empfindung heisst Erinnerung, Gedächtniss oder Imagination. Es ist von dem Empfinden so untrennbar, dass es der, die übrigen begleitende, sechste Sinn genannt werden kann (Human nature c. 3), ja es ist das Empfinden selbst, denn *sentire se sensisse est memoria,* und ohne dasselbe wäre gar kein Empfinden möglich, indem Einer der nur sähe und nur Eines sähe, in dem er das Sehen nicht vom (früheren) Hören, die gegenwärtige Farbe nicht von einer anderen (früher gesehenen) unterschiede, eigentlich gar nicht empfände (de corp. c. 25). Die Summe dessen, was in unserem Gedächtniss sich befindet, nennt man Erfahrung, die, je grösser um so mehr, verbunden ist mit der Erwartung des bereits Erfahrnen, der Voraussicht oder Klugheit (u. A. Human nature c. 4), welche dem Thier nicht abzusprechen ist, dass aber darum keine Wissenschaft, noch Philosophie besitzt. Zu diesen ist ein Hauptschritt die Erfindung der Wörter, d. h. willkührlich erfundener Namen oder Zeichen zunächst zur Erinnerung an Wahrgenommenes *(marks, notae)*, dann zur Mittheilung *(signs, signa)* (Human nature c. 5. De corp. c. 2). Da Wörter die Gegenstände bezeichnen wie sie in der Erinnerung liegen, so aber sie weniger deutlich vorgestellt werden als während sie angeschaut wurden, so werden sie zu Zeichen für viele, ähnliche, und bekommen den Charakter der Allgemeinheit, den also die Dinge nie, die Wörter wohl, haben (Human nature c. 5). Nennt man Verstehen *(understanding)* das Verbinden einer Vorstellung mit dem gehörten Wort, so kommt dies auch dem Thier zu, welches z. B. einen Befehl versteht (Leviath. c. 2). Dagegen vermag nur der Mensch die Zeichen unter einander zu verbinden oder sie zu trennen, Etwas was man, wenn es Zahlzeichen sind, Rechnen, sonst aber Denken oder Vernunft *(reasoning)* nennt. Vernunft ist daher nur die Fähigkeit zu addiren und zu subtrahi-

ren, und Kinder, die noch nicht sprechen, haben keine (Leviath. c. 5). Eine Wortverbindung, die Vereinbares zusammenstellt, d. h. das was aus einem Worte folgt von ihm bejaht, ist eine Wahrheit, ihr Gegentheil Unwahrheit oder eine Absurdität. Beide Prädicate haben nur einen Sinn für Wortverbindungen oder Sätze; den Dingen Wahrheit beilegen heisst Verschiedenes so confundiren, wie die Scholastiker das Wesen eines Dinges mit seiner Definition (Leviath. c. 4). Der Besitz wahrer Sätze ist: Wissenschaft *(science)*, sehr vieler: Weisheit *(sapientia)*. Die Wissenschaft hat es deshalb nur mit Solchem zu thun was aus den Namen der bezeichneten Dinge folgt, und wieder was aus den wahren (d. h. diese Folgerungen ziehenden) Sätzen folgt, immer also mit Folgerungen (Leviath. c. 9). Darum gibt uns die Erfahrung Bericht über einzelne Facta und schützt uns vor Irrthum, die Wissenschaft dagegen gibt uns, da Worte Allgemeines waren, allgemeine Wahrheiten und sichert vor dem Absurden. Da aber Wörter und Sätze das Werk des Menschen sind, so hat man ein wirkliches Wissen nur hinsichtlich dessen, was man selbst gemacht hat, und dies ist einer der Gründe, warum *Hobbes* die Geometrie über alle Wissenschaften stellt, ja oft fast als einzige ansieht (De hom. c. 10. De corp. c. 30).

3. Natürlich erscheint hier als erste Aufgabe die genaue Bestimmung der Bedeutung der Wörter. Verständlichkeit derselben ist das eigentliche Licht des Verstandes und verständliche Definitionen sind der Anfang alles Räsonnements (Leviath. c. 5). Der Inbegriff der Definitionen aller der Wörter, deren man sich in allen Wissenschaften bedient, bildet bei *Hobbes* die *philosophia prima*. Es ist darum eigentlich nicht richtig, wenn er dieselbe in seiner Schrift de corpore abhandelt (c. 7—14) und in der schematischen Uebersicht aller Wissenschaften (Leviath. c. 9) ausdrücklich der *natural philosophy* zuweist. Da ohne sie sogar die ganze Eintheilung des Systems als rein zufällig erscheint, so hätte, mehr als dies jetzt geschieht, hervorgehoben werden müssen, dass die erste Philosophie die gemeinschaftliche Grundlage aller Wissenschaften ist. Die wichtigsten Capitel sind hier die drei ersten (De corp. 7. 8. 9), welche von Raum und Zeit, Körper und Accidens, Ursache und Wirkung handeln. Ausser ihnen verdient besonders der Abschnitt über Quantität (c. 12) Beachtung. Denkt man sich, um das Universum aus Principien zu entwickeln, für den Augenblick Alles uns Gegenüberstehende weg, so bleibt doch die Erinnerung des uns Gegenüber gestanden habens, oder Ausser uns gewesen seyns; dieses Ausser uns seyn nennen wir

Raum, unter dem also ein *imaginarium* zu verstehn ist oder das blosse *phantasma rei existentis quatenus existentis.* Ganz eben so hinterlässt die Erinnerung der früher wahrgenommenen Bewegungen in uns das *phantasma* der Bewegung, sofern sie Succession ist, d. h. die Zeit, von der *Hobbes* zugibt, dass bereits *Aristoteles* sie so (subjectiv) gefasst habe. Eine Menge unnützer und nicht zu entscheidender Fragen, wie nach Unendlichkeit und Ewigkeit der Welt, meint er seyen nur entstanden, weil man Raum und Zeit als etwas an den Dingen Haftendes ansah. War einmal die Räumlichkeit als das bestimmt, ohne welches es keine Gegenständlichkeit gibt, so ist es kaum eine Folgerung zu nennen, wenn weiter gelehrt wird, dass alles Gegenständliche ein Räumliches oder ein Körper ist, dem wir, weil es unabhängig von uns ist, Subsistenz beilegen, und das wir, weil es dem Theile jenes (imaginären) Raumes mit dem es coincidirt unterliegt, *suppositum* oder *subjectum* nennen. Die Grösse oder Ausdehnung eines Körpers, das was man wohl seinen realen Raum genannt hat, bestimmt, welchen Theil des (imaginären) Raums oder welchen Ort er einnimmt. Beide unterscheiden sich wie Wahrgenommenes und Erinnerungsbild desselben. Die Bewegung oder Ortsveränderung, vermöge der der Körper nie an einem einzigen Ort sich befindet, denn dies wäre Ruhe, bringt ihn, wie die Grösse unter die Gewalt des Raumes, so unter die der Zeit. Es folgt dies, wie *Hobbes* selbst sagt, aus seiner Definition der Zeit. Auf die verschiedenen Bewegungen kommt nun Alles hinaus, was wir Accidenzien der Dinge nennen, von welchen dasjenige, nach dem wir den Körper nennen, sein Wesen heisst. Nennt man, wie das zu geschehen pflegt, dieses Hauptaccidens Form, so wird das Substrat oder die Substanz den Namen Materie bekommen, der also nur dasselbe besagt, wie: Körper. Wird Körper gedacht und dabei von aller Grösse abstrahirt, so gibt dies den Gedanken der *materia prima,* dem zwar nichts Reales entspricht, der aber für das Denken unentbehrlich ist (c. 8). Es schliesst sich hieran die Reduction der Begriffe Kraft und Ursache auf den des Bewegenden, der Aeusserung und Wirkung auf den des Bewegten, wobei das grösste Gewicht darauf gelegt wird, dass nur Bewegtes und Berührendes bewegen kann, so dass der scholastische Begriff eines unbewegten Bewegenden, und die Annahme einer Wirkung in die Ferne gleich widersinnig seyen. Da nun alle Accidenzien oder Qualitäten der Dinge Wirkungen derselben auf unsere Sinne waren, so kann die wissenschaftliche Betrachtung ihres Wesens, d. h. ihrer Hauptaccidenzien, nur ihre Bewegungen zum Gegenstand haben (c. 13), und die Phi-

losophie hat es lediglich mit dem Körperlichen als dem allein Existirenden zu thun. Dem Einwand, dass es doch Geister gebe, begegnet er damit, dass unkörperliche Substanzen viereckige Cirkel seyen (u. A. Human nature c. 11); dem weiteren, dass doch Gott existire, stellt er entgegen, dass Gott kein Object des Wissens und der Philosophie (u. A. Leviath. c. 3), abgesehn davon, dass sehr fromme Männer Gott Körperlichkeit beigelegt haben (Answ. to bish. Bramh. p. 430). Also Philosophie ist Körperlehre. Nun aber gibt es natürliche und künstliche Körper, und da unter den letzteren der Staat die höchste Stelle einnimmt, so zerfällt die Philosophie in *natural* und *civil philosophy (Politics)*, jene handelt *de corpore* diese *de civitate.* (Leviath. c. 9. Table.) Die Lehre vom Menschen, welcher höchstes Naturwesen und wieder erster Bestandtheil und Urheber des Staates ist, wird bald (de corp. 1) dem zweiten, bald (Leviath. 9. Table) dem ersten Theile zugewiesen, Beides offenbar, weil *Hobbes* von der Vorstellung der Scholastiker nicht loskommt, dass die Eintheilung dichotomisch seyn müsse. Hätte er immer festgehalten, was er in seiner ersten Schrift erklärt, dass die Philosophie in drei Theilen *de corpore, de homine, de civitate* handle, Etwas was am Schluss seines Lebens, in dem Fingerzeig, den er seinem Verleger für die Anordnung seiner Werke gab, bestätigt wird, so wäre es ihm nicht geschehen, dass in der Uebersichtstafel aller Wissenschaften im neunten Capitel des Leviathan die Bau- und Schifffahrtskunst zwischen die Astronomie und Meteorologie, und getrennt von dem zu stehn gekommen wäre, was die übrigen Artefacta des Menschen betrifft. Auf die *philosophia prima* folgen also die Physik, Anthropologie und Politik als die drei Theile, in welche die Philosophie zerfällt.

4. In der Physik beschäftigt er sich mit Vorliebe mit dem Theil, der mehr angewandte Mathematik ist. Neun Capitel der Schrift de corpore (c. 15—24) betrachten die *rationes motuum et magnitudinum,* d. h. die Gesetze der gradlinichten und kreisförmigen Bewegung, der gleichförmigen und beschleunigten Geschwindigkeit, der Reflexion und Refraction, wobei der Begriff des *punctum* (unendlich kleines) eine wichtige Rolle zu spielen hat. Den Ruhm, den er für diese Partie in Anspruch nimmt, Alles streng bewiesen zu haben, ambirt er nicht für den Theil, den er selbst *Physica* nennt, wo er es mit dem Qualitativen zu thun hat, und welcher darauf ausgeht die Phänomene der Natur durch angenommene Hypothesen zu erklären (c. 25—30). Er erkennt sich als dankbaren Schüler des *Copernicus* und *Kepler,* seit denen es erst eine Astronomie, *Galilei's,* seit dem es erst eine allgemeine

Physik, ganz besonders aber *Harvey's,* seit dem es eine Wissenschaft vom Lebendigen gebe. Er erklärt am Schluss seiner Physik, jede seiner Hyothesen aufgeben zu wollen, freilich nicht gegen die Träume der Scholastiker von substanziellen Formen und verborgenen Qualitäten, sondern gegen einfachere als die seinigen, und die eben so wenig wie diese gegen die Principien der *philosophia prima* streiten. Diese Principien fordern nun, dass das die Erde in Bewegung setzende Centrum unseres Planetensystems selbst als (in einem kleinen Kreise) bewegt gedacht werde, ferner dass die Bewegung der Planeten nicht durch Wirkung in die Ferne sondern als durch den, zwischen ihnen und der Sonne befindlichen, an sich ruhigen, Aether vermittelt erklärt werde. Nimmt man dabei Rücksicht auf die Wasser- und Festland-hälfte der Erde, so lässt sich die von *Kepler* behauptete elliptische Bahn der Erde, und lassen sich die Nutationen der Erd-axe construiren. Eben so wird man mit *Kepler* die anziehende Kraft der Sonne mit der des Magnets zusammenstellen können, ohne eine Wirkung in die Ferne anzunehmen, und wird zugleich erklären können, warum der Magnet sich stets nach Norden richtet. Man hat dabei nur festzuhalten, dass seine anziehende Kraft nur in der stetigen Bewegung seiner kleinsten Theilchen besteht, die sich, durch ein Medium natürlich, dem Eisen mittheilt und deren Richtung der Erdaxe parallel ist. Nicht nur bei den empfindungslosen, sondern auch bei den sinnbegabten Wesen, sind alle Erscheinungen nur verschieden complicirte Bewegungen. *Harvey* hat bewiesen, dass das Leben im Blutumlauf, der Tod im Aufhören desselben besteht. Das Herz, das dabei als Druckwerk dient, wird selbst in Bewegung gesetzt durch gewisse mit der Luft eingeathmete Körperchen, welche der Organismus behält, so dass die ausgeathmete Luft nicht mehr diese belebende Wirkung zeigt (de hom. c. 1). Wie das Leben so ist auch das Empfinden eine, sehr complicirte, Bewegung. Das Sehen z. B., mit dem sich *Hobbes* am Meisten beschäftigt und dem er neun Capitel (1—9) seiner Schrift de homine gewidmet hat, kommt so zu Stande, dass die Sonne, oder auch die Flamme, d. h. der eigenthümlich sich bewegende (brennende) Körper, den sie umgebenden ruhenden Aether in Bewegung setzt und die Unruhe *(fermentatio),* in die er geräth, die Netzhaut, diese aber wieder vermöge der in den Nerven befindlichen feinen Materie *(spirits)* das Gehirn bewegt, von wo sich die Bewegung auf den eigentlichen Grund der Empfindung, weil von da die Reaction ausgeht, das Herz, fortpflanzt. Weil diese von Innen nach Aussen gehende Reaction die Empfindung blau u. s. w. hervorbringt, deswegen kann

dieselbe auch ohne äussere Einwirkung im Traum u. s. w. entstehn. Ganz Aehnliches wie vom Sehen lasse sich vom Hören, Tasten u. s. w. nachweisen. Alles dies gilt vom Thier nicht minder wie vom Menschen, daher werden in der Uebersichtstafel der Wissenschaften die Optik und Musik (d. h. Akustik) zu den Wissenschaften gerechnet, welche die *animals in general* betreffen. Erst die Untersuchungen, mit welchen das folgende Capitel der Schrift de homine sich beschäftigt, rechnet jene Uebersicht zur Wissenschaft vom Menschen insbesondere.

5. Die Anthropologie anlangend, so sind die theoretischen Vorzüge des Menschen vor dem Thier, die Sprache und die Wissenschaft (de hom. c. 10) bereits oben sub 2 erörtert. Es kommen hier also nur die Untersuchungen über das praktische Verhalten des Menschen in Betracht, die de hom. c. 11—15 angestellt und in der Uebersichtstafel des Leviathan unter den Namen *Ethics* zusammengefasst sind. Was das Verhältniss des Theoretischen und Praktischen betrifft, so ordnet er jenes entschieden diesem unter. Obgleich er manchmal die Seligkeit des Wissens preist, so besinnt er sich doch immer wieder und verwirft das Wissen um des Wissens willen; sein Zweck sey der allgemeine Nutzen. Selbst seine Lieblingswissenschaft die Geometrie muss sich gefallen lassen, besonders gepriesen zu werden, weil sie lehrt Maschinen bauen. Neben der, durch Einwirkung der Objecte hervorgerufenen Reaction, welche die Empfindung erzeugte, geht eine andere, welche in dem Bestreben Lust zu empfinden, Unlust los zu werden besteht, *appetitus* und *fuga*. Von der ersten Regung derselben, d. h. der kleinsten und innerlichsten Bewegung *(conatus, endeavour)* bis zur heftigsten zum Ausbruch kommenden *(animi perturbatio)* gibt es eine Stufenfolge, die *Hobbes* ziemlich genau beschreibt, und in der jene beiden Bewegungen verschiedene Namen bekommen. Das Abwechseln verschiedener Begehrungen heisst Ueberlegung *(deliberatio)*; was man bei diesem Abwechseln zuletzt begehrt, das will man. Der Wille, der nicht die Fähigkeit, sondern der Act des Wollens ist, ist also die letzte der Ausführung vorausgehende Regung. Weder das Begehren noch das Verabscheuen kann frei genannt werden; schon deshalb nicht, weil es Wirkung, zunächst der Eindrücke, später der Zeichen und Worte, und also passives Bewegtwerden ist. Dann aber, weil es ein logischer Fehler ist, das Wort frei, das nur bei Subjecten d. h. Körpern einen Sinn hat, einem Accidens oder einer Bewegung, wie das Begehren oder der Wille ist, beizulegen. Nur beim Thun des Gewollten ist man frei, den Willen aber will man nicht (u. A. Le-

viath. c. 21). Worauf das Begehren geht nennt man gut, worauf das Verabscheuen: übel. *Bonum, jucundum, pulchrum, utile* bedeutet daher ganz Gleiches, d. h. eine Beziehung zu einem bestimmten Subject; Verschiedenen ist Verschiedenes gut oder begehrungswerth. *Bonum simpliciter dici non potest.* Für Jeden aber gibt es ein höchstes Gut, das ist die Erhaltung der eignen Existenz, und ein höchstes Uebel, das ist der Tod. Jene zu suchen, zu schützen und durch Befreiung von allen Schranken zu wahren, diesen abzuwehren ist daher das höchste Gesetz der Natur. Denkt man sich nun mehrere Menschen zusammen, so sind sie, da auch der Schwächste und Dümmste dem Stärksten und Klügsten sein höchstes Gut, das Leben, nehmen kann, offenbar an Stärke, Verstand, Erfahrung einander nahezu gleich. Eben so darin, dass Jeder eben so gut wie der Andere thun kann was er will, sind sie alle gleich frei. Die Folge dieser Gleichheit kann nur seyn gegenseitige Furcht, beiderseitige Schutzversuche, kurz Krieg Aller gegen Alle, dessen bester Ausdruck ist *homo homini lupus* (De cive I, 1. 3. 11. Epist. dedic.). Es wäre nun ein Widerspruch in sich, wenn der Mensch, dem die Natur vorschrieb sich zu sichern, in diesem Zustande verharrte, und weil für den Einzelnen die Selbsterhaltung, so ist für eine Summe von Einzelnen Sicherheit, d. h. Frieden, zu suchen das erste Naturgesetz (II, 2), woraus sich weiter ergibt, dass, was als unerlässliche Friedensbedingung, damit als ein Grundgesetz der Natur dargethan ist (I, 15. 1). Sowol in der Schrift de cive (cap. 3) als im Leviathan (c. 16) werden, dort zwanzig hier neunzehn, solche Fundamentalgesetze aufgestellt, die sich als Folgerungen aus jenem Naturgesetz ergeben, indem, wenn Verträge nicht gehalten, wenn Dankbarkeit nicht geübt u. s. w., jener erste Zweck verfehlt würde. Zum Schluss gibt er als einfachste Regel zu finden, was zu thun, diese an: Man frage sich stets, wie man wünsche, dass die Andern gegen uns handeln mögen. Da mit der natürlichen Freiheit Aller, zu thun was Jedem beliebt, die Sicherheit unvereinbar ist, so bleibt nur übrig, dass Jeder auf diese Freiheit verzichtet unter der Bedingung, dass die Andern dies auch thun. Dieser Vertrag ist darum nicht, wie man (d. h. *Aristoteles, Grotius)* gesagt hat, eine Folge des Geselligkeitstriebes oder der Liebe zu seinen Genossen, sondern lediglich der Furcht und der Sorge für den eignen Nutzen (de cive II, 4. I, 2). Da ein solcher Vertrag ein Widersinn wäre ohne die Sicherheit, dass die Anderen an der Verletzung desselben durch Furcht verhindert seyn werden (V, 4), so ist er nur so möglich, dass die bisherige Macht und

Freiheit Aller Einem (Menschen oder Collegium) übertragen wird, unter dem nun Alle stehn, und der anstatt ihrer will und kann (V, 8). Durch diesen Unterwerfungsact, durch welchen an die Stelle der bisherigen Freiheit die Herrschaft *(imperium, dominium)* tritt, wird aus der bisherigen blossen Summe *(multitudo)* eine wirkliche Einheit, eine Person die ihren Willen hat (V, 11). Ist diese Unterwerfung eine von Natur gesetzte, nur auf Gewalt gegründete, so hat man patriarchalische Herrschaft, wie sie uns in der elterlichen Gewalt entgegentritt, und in der Herrschaft über Sklaven. Ist sie dagegen eine selbstgewollte und vertragsmässige *(institutiva)*, dann hat man einen Staat *(civitas)*, die Verbindung, in welcher der Naturzustand, in dem der Mensch frei und darum *homo homini lupus* gewesen war, dem der Gebundenheit Platz gemacht hat, in welcher *homo homini Deus* wird. (De cive. Epist. dedic.)

6. Die Lehre vom Staat betrachtet das Artefact, welches die höchste Stelle einnimmt, denn wenn der Mensch in seinen Automaten das Lebendige wiederholt, so bringt er im Staat einen Menschen im Grossen hervor, ein Werk das mit jenem: Lasset uns Menschen machen! parallelisirt werden kann (Leviath. Introd.) Eben weil der Staat Werk des Menschen, gibt es von ihm eine demonstrative Wissenschaft, obgleich man gestehn muss, dass, ehe die Schrift de cive geschrieben war, auch nicht einmal ein Versuch zu einer solchen existirt hat. (De hom. 10, 5. de corp. Ep. dedic.) Der Staat ist wesentlich von der Menge verschieden, und es ist ein Unglück, dass das Wort Volk, welches dem ersteren synonym, von Vielen zur Bezeichnung der Menge gebraucht wird (De cive 6, 1). Da bloss durch das *summum imperium* die Menge zu einem Volke, d. h. zu einer Person mit einem Willen wird, so ist der Herrscher nicht mit dem Haupt, sondern mit der Seele eines Körpers zu vergleichen (Ebend. 6, 19), ja der Souverain ist das Volk und die unter ihm stehenden dürfen sich nicht Volk, sondern müssen sich Unterthanen nennen (12, 8). Indem in dem Urvertrage Alle sich ihrer Macht und ihres Willens entäussert haben, stehen sie dem Staate gegenüber machtlos; er ist der Leviathan der sie alle verschlingt oder, um ehrfurchtsvoller zu sprechen, der sterbliche Gott, der, dem unsterblichen ähnlich, nach seinem Wohlgefallen schaltet und dem wir Frieden und Sicherheit danken (Leviath. c. 17). Erst im Staate und durch ihn gibt es ein Mein und Dein, da im Naturzustande Jeder Alles als das Seinige ansah und darum Keiner es als das Seinige hatte (de cive 6, 5). Da Angriff gegen das Eigenthum Unrecht, Freiheit sich da-

gegen zu wahren Recht ist, so gibt es Recht und Unrecht eigentlich nur im Staat. Im Naturzustande fällt Macht und Recht zusammen. Im Staat dagegen ist Unrecht was der Souverain verbietet, Recht was er erlaubt. Die Gewohnheit ist eine Quelle des Rechts nur in sofern als der Souverain geduldet hat, dass Etwas zur Gewohnheit wird (Leviath. c. 29). Die Gesetze des Staats können, da er die Sicherheits- und Friedensanstalt ist, mit dem Grundgesetz der Natur, den Frieden zu suchen, und den Folgerungen daraus, nicht streiten, dagegen der natürlichen Freiheit zu Allem treten sie, als dieselbe beschränkend, entgegen. Ueberhaupt ist es eine grosse Verwirrung, wenn man anstatt die Begriffe von *lex* und *jus* als entgegengesetzte zu nehmen, sie als Eins nimmt. Je nachdem die Souverainetät ausgeübt wird durch Stimmenmehrheit, durch Wenige oder durch Einen, je nachdem ist der Staat Demokratie, Aristokratie oder Monarchie. Wer sie schelten will pflegt anstatt dessen Ochlokratie, Oligarchie, Despotie zu sagen. Da der Vertrag, durch welchen der Staat erst wurde, einer war in dem die Mehrheit die dissentirende Minderheit zwang, so kann man sagen, die Demokratie ist der Zeit nach allen Staatsformen vorausgegangen (De cive 7, 1. 7). Sonst muss auf die Frage: welche die beste dieser Formen? geantwortet werden: die gerade bestehende (Leviath. c. 42). *Hobbes* wird es nicht müde auszusprechen, dass jeder Versuch, eine Staatsform zu ändern, ganz wie der Verjüngungsversuch der Peliaden endige. Welche dieser Formen aber in einem Staate die bestehende sey, bei jeder hat der Souverain das unbedingte Recht zu befehlen, der Unterthan die unbedingte Pflicht zu gehorchen, und dies Verhältniss kann, da ja nicht der Einzelne mit dem Staat den Vertrag abgeschlossen hat, nur so aufhören dass, wie bei dem Urvertrage, alle Einzelnen, also der Souverain mit, erklären sie wollten in den Natur oder Kriegszustand zurückkehren (De cive 6, 20). Ein Ueberrest des Naturzustandes ist der Krieg, welchen auch wo er straft der Staat gegen den Angreifer führt. Sein Zweck dabei ist, den Widerstand den er findet zu brechen, daher den Verbrecher, oder wenigstens andere zu bessern (Leviath. c. 28). Ueberhaupt darf man keinen Unterschied machen zwischen dem natürlichen Recht der Menschen und der Völker. Das sogenannte Völkerrecht ist das Recht, dessen Subject nicht eine Einzelperson, sondern ein Volk ist, eine moralische Person. (de cive 14, 4. 5.) Da erst der Staat, d. h. der Souverain dem Unterthan Rechte gibt, so versteht sichs von selbst, dass weder jener diesem Unrecht thun kann, noch umgekehrt dieser jenem gegenüber Rechte hat (De cive

7, 14). Es sind aber gegenwärtig überall einige Grundsätze verbreitet, eben so falsch wie staatsgefährlich, zu deren Ausrottung der Staat Alles thun, namentlich aber dafür sorgen muss, dass auf den Schulen und Universitäten nicht die Lehre des *Aristoteles* Alles beherrsche, dessen Politik das gefährlichste Buch ist, wie seine Metaphysik das absurdeste (Leviath. c. 46). Der weit verbreitete Irrthum, dass man Eigenthum besitze, das der Souverain nicht antasten dürfe, vergisst, dass Eigenthum nur im Staat, d. h. durch den Souverain existirt; der nicht minder weit verbreitete Wahn, dass der Souverain unter Gesetzen stehe, bedenkt nicht, dass nur sein Wille Gesetz ist; von dem dritten Irrthum, dass die Gewalt im Staat getheilt seyn müsse, hat der einzige *Bodin* eingesehn, dass dies den Staat zerstöre; einen vierten, nach welchem man das Volk oder auch die Volksrepräsentanten dem Souverain gegenüber stellt, als wäre er nicht der einzige Repräsentant des Volkes, ja das Volk selbst (Leviath. c. 22), danken wir ganz besonders dem *Aristoteles*, der in seiner Vorliebe für republikanische Staatsformen behauptet, nur bei ihr werde das Wohl der Regierten, dagegen in der Monarchie das des Regierenden zum Principe gemacht. Dies ist ganz falsch, in jeder Staatsform ist das Wohl des Volks, d. h. des Staats das allerhöchste Gesetz (De corp. polit. II, 8. 5). Kein Irrthum aber ist so gefährlich als der, dass der Unterthan nicht gegen sein Gewissen handeln, und darum wo dieses ihm Etwas verbietet, dem Befehl des Souverains nicht gehorchen dürfe. Als wenn nicht das Gewissen vielmehr antreiben müsste, den auf den Frieden gehenden Urvertrag zu halten (De corp. polit. II, 6), und als wenn nicht für das, was auf Befehl geschieht, einzig und allein der Befehlende einstünde (Leviath. c. 29 u. 16). Eins gibt es freilich, worin man nicht zu gehorchen braucht, dies aber ist das Einzige: Sich selbst zu tödten ist Keiner verpflichtet, da ja Selbsterhaltung der Zweck der Staatenbildung gewesen war (Leviathan c. 21).

7. Da die saatsgefährliche Lehre von der Berechtigung der Privatüberzeugung einen starken Halt daran hat, dass die Religion mit ins Spiel gezogen wird, so spricht sich *Hobbes* sehr ausführlich über sie, namentlich über die christliche aus, sowie über die Kirche im mittelalterlichen Sinne. Bei de cive cap. 15—17 und Leviath. c. 32—47, die ganz diesem Gegenstande gewidmet sind, muss man stets bedenken, dass ein Glied der englischen Landeskirche redet: Von den beiden Wegen, auf welchen Gott sich dem Menschen vernehmlich macht, der gesunden Ver-

nunft und der Offenbarung durch seine Propheten, führt schon der Erstere dazu, die (lediglich) auf die Allmacht der Weltursache gegründete Ehrfurcht durch äussere Zeichen, Worte und Handlungen, unter welchen letzteren der Gehorsam gegen die Gebote der Natur die erste Stelle einnimmt, zu äussern (Leviath. c. 31). In diesem Cultus besteht die Religion (de hom. c. 14). Der Staat zeigt, dass er Eine Person ist so, dass er den Personen, aus welchen er besteht, gebietet ihren Cultus öffentlich und gleichförmig zu üben. Je mehr die Erfahrung lehrt, dass nichts den Frieden so stört, wie Differenzen in diesem Punkte, um so weniger darf sich der Staat darauf einlassen, dass ihm, wie man das ausdrückt, nur das weltliche, nicht das geistliche Scepter zukomme. Die, aus der Souverainetät folgende geistliche Macht des Staats, vermöge der der Souverain den Cultus vorschreibt, soll nun, wie die Leute meinen, unvereinbar seyn mit einer durch Propheten geoffenbarten Religion, obgleich doch Christus nirgends den Königen prophezeiet hat, dass sie durch Uebertritt zum Christenthum an Rechten und an Macht einbüssen würden (Leviath. c. 49). Vielmehr muss gerade das Gegentheil gesagt werden. Die Geschichte des Alten Bundes zeigt eine vollständige Verschmelzung der geistlichen und weltlichen Macht in *Mose, Josua*, später den Königen, welchen nur in einzelnen Fällen die Propheten sie zu kürzen versuchen (Leviath. c. 40). Was aber *Christum* betrifft, unseren König, so wird er dies doch nur durch die vollbrachte Versöhnung, ist es also vor seinem Tode nicht; ferner sagt er selbst, das Reich, dessen König er sey, sey nicht von dieser Welt, es werde erst beginnen, wenn er kommen wird, um die königliche Funktion zu übernehmen in dem Reich, in welchem die Gläubigen ewig leben sollen. Bis dahin, fordert er, sollen wir uns auf jenes Reich vorbereiten, indem wir die Gesetze des bestehenden Staates befolgen (c. 41). So *Christus*. Gerade wie Gott sich in *Mose* als eine Person, in *Christo* als zweite Person gezeigt hat, gerade so im heiligen Geiste, d. h. den Aposteln und ihren Nachfolgern als dritte. (*Persona* ganz wie im Drama genommen.) Durch die Handauflegung wird bei diesen das Amt *Christi*, für das künftige Reich durch die Predigt zu werben und vorzubereiten, immer weiter fortgepflanzt. Sie sind also Lehrer, Zeugen (*Martyres*) dessen was sie gesehn haben, die, eben weil sie zum Glauben bringen sollen, der keinen Zwang leidet, keine Zwangs-, darum aber überhaupt keine Gewalt haben. Die Excommunication schliesst nur von dem künftigen Reiche aus. Mit dem Augenblick, wo der Souverain eines Staates Christ wird, wird die bisher verfolgte Ge-

meinde zu einer Kirche, unter welcher also nur zu verstehn ist ein aus Christen bestehender Staat, in welchem die Unterordnung unter den Souverain ganz dieselbe ist, wie bei den Juden und Heiden. Wie *Constantin* der erste Bischof des römischen Reichs war, so ist es in jedem aus Christen bestehenden Staate, wenn er eine Monarchie ist, der König, der sich eben deshalb allein „von Gottes Gnaden", die unter ihm stehenden Bischöfe aber „durch die Huld Seiner Majestät" so nennen. Zwar tauft u. s. w. der König nicht, aber nur weil er Anderes zu thun hat. Der Staat setzt fest, welche Schriften kanonisches Ansehn haben, welcher Cultus zu üben sey, und fordert darin unbedingten Gehorsam; er behandelt den als Ketzer, welcher eigensinnig seine Privatüberzeugung im Gegensatz zu der vom Souverain autorisirten Lehre öffentlich ausspricht (c. 42). Alle diese Lehren können den nicht beunruhigen, der seine religiösen Belehrungen aus der Bibel schöpft, und daraus lernt, dass es zur Aufnahme in das Reich Gottes nur zweier Dinge bedarf, des Gehorsams und des Glaubens. Der Gerechte (nicht der Ungerechte) wird seines Glaubens leben heisst es. Die Summa nun des von Christo geforderten Gehorsams liegt in seinem Worte: Alles was Ihr wollt, dass euch die Leute u. s. w., die Summa wieder alles Glaubens ist in dem Satze enthalten, dass Jesus der Christ ist, aus dem sich das ganze Taufsymbolum mit Leichtigkeit ableiten lässt. Bedenkt man nun, dass eben alle natürlichen Gesetze in dieselbe Weisung zusammengefasst wurden, so ist klar, dass ein Conflict zwischen dem Gehorsam des Bürgers und des Christen gar nicht vorkommen kann, und wieder wie ein Souverain, sogar wenn er selbst nicht Christ wäre, dazu kommen sollte, seinen Unterthanen zu verbieten, auf ein, jenseits des Auferstehungstages liegendes Reich zu hoffen, bis dahin aber den Staatsgesetzen zu gehorchen, ist gar nicht abzusehn (c. 43). Bibelgläubige aber sind es auch gar nicht, welche den Ungehorsam und die Rebellion predigen, sondern die Kinder der Finsterniss, welche die Bibel theils nicht verstehn, theils durch Heidenthum, falsche Philosophie und allerlei Sagen und Mährchen verunreinigen. Ihr Hauptirrthum ist, dass sie das künftige Reich Christi mit einem gegenwärtigen Institute verwechseln, das sich Kirche nennt, ohne doch eine bestimmte (d. h. Landes-) Kirche zu seyn, in welchem Weihungen, wie es die Sakramente sind, in heidnische Verzauberungen verwandelt wurden, in welchem anstatt der allein biblischen Lehre, dass die durch Adams Fall sterblich gewordenen Menschen nur durch den Glauben das ewige Leben empfangen, also nach der Auferstehung die Ungläubigen erst ihre

Strafe, dann aber den zweiten (d. h. wirklichen) Tod erleiden werden, eine Unsterblichkeit auch der Ungläubigen gepredigt wird, und daran Fabeln vom Fegfeuer u. dgl. geknüpft werden (Lev. c. 44). Alle diese Irrthümer, die freilich der römischen Klerisei sehr profitabel sind, finden stete Nahrung darin, dass man die Gebiete des Glaubens und Wissens nicht sondert, dass man in die Glaubenslehre allerlei Lehren der Physik hineingebracht hat, die doch ganz der Vernunft angehört, und wieder, dass man über den Glauben nachgrübelt ohne zu bedenken, dass, wo gewusst wird, der Glaube aufhört (de hom. c. 14). Vor Allem aber nährt diese Irrthümer die auf Universitäten und Schulen herrschende Aristotelei. Die einzige Hoffnung bleibt, dass Schriften, wie der Leviathan, die eine gesunde Philosophie lehren, in die Hände eines mächtigen Fürsten fallen, und durch ihn die darin entwickelten Grundsätze immer mehr in die Praxis eingeführt werden mögen (Lev. 46. 47. 31).

§. 257.

Schlussbemerkung.

Wenn oben (§. 14) die Reformation als die Epoche bezeichnet worden ist, welche das Mittelalter von der Neuzeit scheidet, so zwingt dies nicht, *Böhme*, *Bacon* und *Hobbes*, weil sie nach derselben lebten, ja in den durch sie geltend gemachten religiösen Vorstellungen aufgewachsen sind, zu den Philosophen der Neuzeit zu rechnen. Dass ein neues Princip erst später als in den anderen Gebieten des Lebens sich in der Philosophie geltend macht, dass dies, wenn jenes Princip ein sehr wichtiges und reiches ist, oft sehr viel später geschieht, das folgt aus dem Begriff der Philosophie (vgl. oben §. 12), und dies hat sich bei den ersten Anfängen der christlichen Philosophie gezeigt, die durch fast zwei Jahrhunderte vom Eintritt des Christenthums getrennt sind. Und wieder lehrt das Beispiel nicht nur *Luthers*, der die Philosophie bekämpft, sondern auch *Melanchthons*, der sie achtet und lehrt, dass es für sie keine andere Philosophie gab, als den Aristotelismus des Mittelalters, d. h. einer Zeit, der im religiösen Gebiete sie selbst ein Ende gemacht hatten. Zu allen Zeiten hat es Solche gegeben, deren Herz dem Kopf voraneilte, oder denen das Herz brennt und deren Augen doch gehalten sind, so dass sie nicht wissen, wer zu ihnen redet, und darum ist es an und für sich keine Unmöglichkeit, dass Kinder der Neuzeit und eifrige Protestanten in ihrem Philosophiren sich vom Geist des Mittelalters nicht losgemacht haben. Dass dieses an sich Mögliche aber

hinsichtlich der drei, von welchen hier die Rede ist, wirklich Statt findet, geht aus dem Inhalt und Charakter ihrer Lehre hervor. Als das Eigenthümliche des Mittelalters war oben (§. 119) angegeben, dass durch den Gegensatz zur Welt; die Forderung Geist zu seyn zu der geworden war geistlich zu seyn. Damit bekommt natürlich das Hingegebenseyn an die Welt den Charakter des ungeistlich-seyns, den es im Alterthum nicht gehabt hatte, und darum auch die Weltweisheit den Charakter der ungeistlichen Weisheit. Dass über diesen Gegensatz, um den sich das Mittelalter dreht, die Neuzeit hinauszugehn habe, ist ebendaselbst schon angedeutet worden, und wird sogleich ausführlicher zur Sprache kommen. Von dem Versuch eines solchen Hinausgehens zeigt sich bei den genannten Männern keine Spur. *Böhme* mit seiner Verachtung alles weltlichen Treibens und aller weltlichen Weisheit, steckt nicht tiefer in diesem mittelalterlichen Dualismus als *Bacon* und *Hobbes* mit ihrer Verachtung der Geistlichen und der geistlichen Wissenschaft. Die Zahl der Darstellungen, welche sie von dem Mittelalter trennen, ist sehr gross; besonders hinsichtlich *Bacons* nnd *Hobbes'*. Der Hauptgrund scheint ihr Gegensatz zur Scholastik zu seyn. Soll aber dies entscheiden, dann muss man auch so consequent seyn, wie *Ritter*, der alle in diese Uebergangsperiode Fallenden zur Neuzeit rechnet. Ja wenn dies der leitende Gesichtspunkt, und also die mittelalterliche Philosophie als gleichbedeutend mit Scholastik genommen wird, so ensteht die Frage: wo gehören die Kirchenväter hin, die doch gewiss eben so wenig Scholastiker waren, wie der Meister *Eckhart* oder *Böhme*, von denen sie sich nur so unterscheiden, dass sie es noch nicht, diese nicht mehr sind. Die dem *Bacon* und *Hobbes* hier angewiesene Stellung, dass sie eine Periode abschliessen, erklärt auch warum nicht, wie bei allen epochemachenden Systemen, sich sogleich ein Kreis von Schülern und Fortbildnern ihnen anschliesst, sondern geraume Zeit vergehen musste, ehe sich die Aufmerksamkeit späterer, weit vorgeschrittener Geschlechter auf sie richtet. Es ist wie mit *Nicolaus von Cusa*, bei dem zu den im §. 225 angeführten Gründen auch dieser angeführt werden konnte, um zu rechtfertigen, dass er nicht an den Anfang einer Periode gestellt ward. Umgekehrt kann, was ganz am Ende jenes §. gesagt ward, hier hinsichtlich *Böhme's*, *Bacons* und *Hobbes'* Wort für Wort wiederholt werden. Ein Rückblick aber auf den Verlauf, den die Philosophie des Mittelalters genommen hat, zeigt, dass auch hier, wie im Alterthum, von den drei Perioden, die sich von einander sondern (§. 121—148, 149—228, 229—256), die mittelste nicht nur den am Mei-

sten systematischen Charakter zeigt, sondern überhaupt die bedeutendste ist. In ihr wiederholen die drei Nebenperioden, welche unterschieden wurden (§. 152—177, 178—209, 210—228), in verkleinertem Maassstabe den Unterschied der patristischen, scholastischen und Uebergangs-Periode, und dass der Erste innerhalb der Jugendperiode der Scholastik, *Erigena*, in seinem Philosophiren an die Art der Kirchenväter erinnert, die Letzten in der Verfallperiode derselben sich den Philosophen des funfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts annähern, darf nicht Wunder nehmen.

Druckfehler im ersten Bande.

p.	118	Z.	7	von	unten	statt	Ευϑήμεια	lies	Εὐδήμια
„	123	„	1	„	„	„	ihre	„	die
„	156	„	18	„	oben	„	Metaphyhik	„	Metaphysik
„	156	„	18	„	„	„	seisen	„	seinen
„	309	„	5	„	„	„	ihm	„	ihn
„	312	„	5	„	„	„	Rauch	„	Luft
„	326	„	10	„	unten	„	erlösslichen	„	erlässlichen
„	327	„	1	„	oben	„	harmatol.	„	hamartol.
„	342	„	15	„	„	„	demnach	„	dennoch
„	351	„	6	„	unten	„	das	„	der
„	352	„	9	„	„	„	nicht	„	nicht als
„	354	„	4	„	„	„	fames	„	fomes
„	366	„	8	„	„	„	und	„	uns
„	367	„	6	„	„	„	Eucharisten	„	Eucharistie
„	373	„	16	„	„	„	lanze	„	lange
„	386	„	11	„	„	„	B	„	B sich
„	386	„	8	„	„	„	eben	„	oben
„	396	„	3	„	„	„	zum	„	zu
„	397	„	11	„	„	„	in Deutschland	„	in Italien
„	398	„	10	„	oben	„	21	„	14
„	400	„	6	„	„	„	von	„	vor
„	402	„	17	„	„	„	ist	„	desselben ist
„	410	„	3	„	„	„	Zeitverlust	„	Zeitverlauf
„	413	„	9	„	unten	„	denn	„	dann
„	420	„	17	„	„	„	kann	„	kann, und dem ut quo
„	424	„	1	„	„	„	einen göttlichen	„	innengöttlichen
„	429	„	16	„	„	„	Jandunus	„	Jondunus
„	430	„	23	„	oben	„	Rolle	„	Stelle
„	437	„	16	„	unten	„	seiner	„	seines
„	444	„	14	„	„	„	ihrem	„	seinem
„	446	„	15	„	oben	„	Brücken	„	Brüdern
„	467	„	20	„	„	„	verdient	„	verdienen
„	568	letzte Zeile				„	wieder	„	weiter

Druck von Fr. Frommann in Jena.



